Johannes Leipoldt

Gegenwart
in der
neutestame
Wissenschaf

1. Jesus als Kämp
2. War Jesus Jude
3. Artgemäßes Chr



1935
A. Deichertsche Verlagsbuch

dt

artsfragen

mentlichen

haft

kämpfer

Jude?

s Christentum

52

935

gsbuchhandlung, Leipzig

Gegenwartsfragen in der neutestamentlichen Wissenschaft

Von

Johannes Leipoldt

1. Jesus als Kämpfer
2. War Jesus Jude?
3. Artgemäßes Christentum



1935
A. Deichertsche Verlagsbuchhandlung, Leipzig


THE UNIVERSITY OF CHICAGO
LIBRARIES
CHICAGO, ILL.

Vorrede.

Die folgenden Blätter wollen vor allem der deutschen Gegenwart dienen. Aus dem weiten Gebiete der neutestamentlichen Wissenschaft greife ich einige Teilgebiete heraus, die uns heute besonders angehen. Ich beabsichtige nicht, alle Gegenwartsfragen im Lichte des Neuen Testaments zu betrachten. Es wäre z. B. möglich, auch den Führergedanken zu behandeln. In vielen Religionen spielt der Führer eine entscheidende Rolle; auch im Urchristentume. Nur habe ich hier den Eindruck, daß der Glaube an den Führer dem Griechentume und dem Griechenchristentume der damaligen Zeit nicht immer liegt: es gibt da auch die Neigung zu einer Art Demokratie (2. Kor. 2, 6 usw.). Die demokratische Strömung wird dann aber mehr und mehr zurückgedrängt. Die älteren Stücke der paulinischen Briefsammlung sind an Gemeinden gerichtet, die jüngeren an einzelne führende Persönlichkeiten. Und wie lehrreich ist in der Geschichte der Kirchenzucht ein Vergleich zwischen 1. Kor. 5, 3—5 und 3. Joh. 10! Aber in diesen Dingen sehe ich noch nicht überall klar. Ich hoffe sie später genauer zu behandeln. Ebenso möchte ich mich einmal über die Stellung des Urchristentums zum Sozialismus aussprechen. Doch habe ich auch hier die Vorarbeiten noch nicht abgeschlossen: man muß in der Welt der armen Leute zur Zeit Jesu und der Apostel möglichst zu Hause sein, um hier sicher zu urteilen; Quellen gibt es genug; aber sie sind überall verstreut.

Die Fragen, die ich jetzt behandle, wurden nicht erst durch die gegenwärtige deutsche Lage gestellt. Wenn ich von meinen eigenen bescheidenen Beiträgen reden darf, so ist Folgendes zu erwähnen. 1918 (in zweiter Auflage 1920) ließ ich einen Vortrag drucken: Die männliche Art Jesu. 1923 gab ich ein Heft heraus: War Jesus Jude? Über die Stellung des Neuen Testaments zur Frage artgemäßen Christentums konnte ich unter diesem Stichworte noch nichts veröffentlichen: der Begriff ist in solcher Fassung neu. Aber meine bisherigen Arbeiten zur vergleichenden Religionsgeschichte zeigen, daß ich den Zusammenhang zwischen Frömmigkeit und Volkstum gern beachtete. Was

endlich den Ausblick auf die Kirchengeschichte betrifft, so ließ ich 1903 eine Untersuchung erscheinen, die im Untertitel von national-ägyptischem Christentume redet (in den Texten und Untersuchungen zur Geschichte der altchristlichen Literatur, Neue Folge 10, 1). Aus diesen meinen älteren Arbeiten wiederhole ich jetzt fast nichts. Wer vergleicht, mag darüber urteilen, ob ich bestrebt bin, dazu zu lernen.

Ich sage aber nicht, daß ich das gesteckte Ziel erreicht hätte. Ein Ende gibt es auf keinem Gebiete der Wissenschaft. Meine Absicht ist, Wegweiser aufzustellen. Darum sind Tatsachen und Gründe oft nur angedeutet. Jeder Pfarrer, Lehrer, Student, ja jeder fleißige Bibelleser kann das Angedeutete weiter ausführen. Neben den Wegweisern tauchen Warnungstafeln auf. Es scheint mir notwendig, klar zu machen, wo der sichere Grund des Wissens aufhört. Gerade dann, wenn der Forscher zu einem größeren Leserkreise sprechen möchte, sind Fragezeichen wertvoller, als Schlußpunkte. Ich werde dem Kritiker besonders dankbar sein, der mir nachweist, daß ich nicht genug Fragezeichen setzte. Ich habe über die Dinge, die ich in meinem Büchlein behandle, seit Herbst 1933 mehrfach in kleinen Kreisen vorgetragen. Wenn ich zu meinen Studenten von diesen Fragen sprach, so bat ich sie, das Gesagte nicht als fertiges Wissen anzusehen: „Nehmen Sie an, ich denke laut!" So bitte ich auch meine Leser, die folgenden Seiten als Denkversuche in Form von Druckerschwärze zu betrachten.

Großpösna (Leipzig C 2 Land), Weihnachten 1934.

Leipoldt

Inhaltsverzeichnis.

---

1. Jesus als Kämpfer.

Das Johannesevangelium erzählt in seinem zweiten Kapitel, wie Jesus die Verkäufer und Wechsler aus dem Tempel hinaustreibt. Auf die Jünger macht das solchen Eindruck, daß sie auf den Herrn das Wort des Alten Bundes anwenden: „Der Eifer um dein Haus verzehrt mich" (2, 17; Ps. 69, 10). Der erste Petrusbrief bezeichnet Jesus als den, „der nicht wieder schalt, da er gescholten ward, nicht drohte, da er litt" (2, 23). Lassen sich diese beiden Züge in einem Bilde vereinen? Oder gibt es im Neuen Testamente zwei Jesusbilder? Ist Jesus der Gottesheld oder das Gotteslamm? Kann er beides zugleich sein? Das sind Fragen, mit denen sich die Künstler oft genug in ihrer Weise befaßten; sie gaben die allerverschiedensten Antworten. Die Stimmung der Gegenwart wird durch folgenden Tatbestand beleuchtet. Der frühere Christusdarsteller von Oberammergau, Anton Lang, suchte vor allem dem leidenden Jesus gerecht zu werden. Der Darsteller von 1934, Aloys Lang, zeigt den Kämpfer Jesus (Leipziger Neueste Nachrichten 23. Mai 1934). Wir suchen angesichts des Gegensatzes, der in der Welt der Künstler herrscht, die geschichtliche Wahrheit.

So gehen wir auf die älteste Überlieferung zurück. Wir benutzen vor allem Marcus und die Redequelle. Hier erscheint Jesus als ein Mann heißen Blutes, der innere und äußere Kämpfe auszutragen hat und austrägt.

Der äußere Kampf beginnt in seiner Familie. Sie ist groß: vier Brüder, mindestens drei Schwestern (Marc. 6, 3; Matth. 13, 56). Man begreift, daß es hier gewisse Gegensätze gibt, auch wenn man das starke Verwandtschaftsgefühl des Morgenlandes in Rechnung stellt. Aber im Falle Jesu handelt es sich nicht um alltägliche Gegensätze. Anscheinend herrscht in der Familie eine streng gesetzliche Überlieferung. Man hat nicht das Geld, die Söhne in eine

Rabbinenschule zu schicken. Aber man lebt rabbinisch, so weit man vermag (Jakobus ist noch als Christ ein Eiferer um das Gesetz; für die Stimmung der Eltern ist bezeichnend, daß sie allen Söhnen hebräische Namen geben). So kennt auch Jesus rabbinische Art genau. Aber er tut nicht mit. Sein Gegensatz gegen die Pharisäer wird in der Familie beginnen. Hier tritt er wohl das erste Mal gegen strenge Gesetzlichkeit auf; hier fordert er zuerst rechte Gesinnung. Hier schon legt er wohl davon Zeugnis ab, daß Gott kein weltferner König ist, sondern ein gütiger Vater. Die Folge: die Mutter versteht ihren Erstgeborenen ebensowenig, wie die Brüder ihren ältesten Bruder verstehen. Eines Tages, wie Jesus predigt, erscheinen seine Mutter und seine Brüder und wollen ihn nach Hause mitnehmen; sie sagen: er sei besessen. Jesus muß das harte Wort sprechen: „Wer den Willen Gottes tut, der ist mir Bruder, Schwester und Mutter". So kommt es zum Bruch in der Familie, mindestens für eine bestimmte Zeit (Marc. 3, 21 und 31 ff.). Und Jesus fordert von den Jüngern, daß sie bereit sind, denselben Kampf zu kämpfen: „Wenn einer zu mir kommt und haßt nicht Vater, Mutter, Frau, Kinder, Brüder, Schwestern, ja sein eigenes Leben, so kann er nicht mein Jünger sein" (Luk. 14, 26).

Der Kampf setzt sich fort unter den Bekannten in Nazareth. Jesus ist so klug, mit seinem öffentlichen Auftreten nicht in Nazareth zu beginnen. Er predigt dort erst zu einer Zeit, da die Kunde von seinen großen Taten auch die Heimat erreicht haben muß. Aber das hilft ihm nicht viel. Er stößt in Nazareth weithin auf Widerstand und kühle Ablehnung. Seine Stimmung macht sich in einem harten Worte Luft: „Ein Prophet ist nirgends unwert, außer in seiner Vaterstadt und bei seinen Verwandten und in seinem Hause" (Marc. 6, 1 ff.).

Der Hauptkampf Jesu gilt den Pharisäern. Jesus ererbt diesen Kampf sozusagen. Schon Johannes der Täufer sieht in der Richtung der Pharisäer den falschen Weg, auf dem man umkehren muß (Matth. 3, 7 ff.). Jesus schließt sich hier an den Täufer an. Er bekämpft die falsche Gottesvorstellung der Pharisäer, ihre Äußerlichkeit, ihre Lieblosigkeit, ihre Neigung zur Heuchelei. So wird er von den Pharisäern dauernd angegriffen. Aber er

steht seinen Mann im Kampfe. Er verteidigt sich nicht nur; er macht Gegenangriffe. Streitgespräche bilden einen wesentlichen Teil seines Tagewerkes.

Seltener wendet sich Jesus gegen die Sadducäer. Das liegt wohl daran, daß ihrer in Galiläa nur wenige sind. So kommt Jesus nur in Jerusalem mit ihnen in Berührung; also auf Festreisen (Marc. 12, 18 ff.). Aber von Jesu Kampf gegen die Sadducäer wird eine merkwürdige Tatsache berichtet. Hier greift Jesus einmal zu einem Mittel äußerer Gewalt, um seinen Willen durchzusetzen. Mit starkem Arme vertreibt er, wohl von den Jüngern tatkräftig unterstützt, die Verkäufer von Opfertieren und die Wechsler von dem äußeren Tempelhofe. In der Verbindung von Geschäft und Frömmigkeit, die hier unter Duldung und vielleicht zugunsten der herrschenden sadducäischen Familie vollzogen ist, sieht er eine Entweihung des Heiligtums; das erträgt er nicht (Marc. 11, 15 ff.). Die levitische Tempelpolizei könnte einschreiten: sie zählt Männer genug und ist bewaffnet. Aber das innere Recht ist so sehr auf Jesu Seite, daß niemand ihn hindert. Man fragt ihn nur nach seiner Vollmacht (Marc. 11, 27 ff.).

In der Sprache der Gegenwart kann man sagen: hier hat Jesus den Blick und das Geschick eines Feldherrn. Er erreicht Großes mit kleinstem Kraftaufwande, weil er die Kraft an rechter Stelle und im rechten Augenblicke einsetzt. Er weiß schier Unmögliches möglich zu machen. Dergleichen kann man auch sonst bei Jesus beobachten. Vor allem: er kann warten. Die Leute von Nazareth sind erstaunt, als Jesus auf einmal in ihrer Synagoge das Wort ergreift. Er hat also lange Jahre im Gottesdienste geschwiegen, obwohl er das Recht zu reden gehabt hätte. Aber er hat sich wohl gesagt: es sei zwecklos, tauben Ohren zu predigen (Marc. 6, 2). Erst als die Botschaft Johannes des Täufers einen Teil des Volkes hellhörig gemacht hat, beginnt Jesus, öffentlich zu reden. Der Erfolg gibt ihm wohl recht. Noch in einem anderen Falle zeigt Jesus die Kunst des Wartens. Er tritt nicht sofort vor das Volk oder die Jünger mit der Behauptung: „Ich bin der verheißene Messias". Ein solches Selbstbekenntnis hätte ihm im Augenblicke vielleicht Scharen von

Rabbinenschule zu schicken. Aber man lebt rabbinisch, so weit man vermag (Jakobus ist noch als Christ ein Eiferer um das Gesetz; für die Stimmung der Eltern ist bezeichnend, daß sie allen Söhnen hebräische Namen geben). So kennt auch Jesus rabbinische Art genau. Aber er tut nicht mit. Sein Gegensatz gegen die Pharisäer wird in der Familie beginnen. Hier tritt er wohl das erste Mal gegen strenge Gesetzlichkeit auf; hier fordert er zuerst rechte Gesinnung. Hier schon legt er wohl davon Zeugnis ab, daß Gott kein weltferner König ist, sondern ein gütiger Vater. Die Folge: die Mutter versteht ihren Erstgeborenen ebensowenig, wie die Brüder ihren ältesten Bruder verstehen. Eines Tages, wie Jesus predigt, erscheinen seine Mutter und seine Brüder und wollen ihn nach Hause mitnehmen; sie sagen: er sei besessen. Jesus muß das harte Wort sprechen: „Wer den Willen Gottes tut, der ist mir Bruder, Schwester und Mutter". So kommt es zum Bruch in der Familie, mindestens für eine bestimmte Zeit (Marc. 3, 21 und 31 ff.). Und Jesus fordert von den Jüngern, daß sie bereit sind, denselben Kampf zu kämpfen: „Wenn einer zu mir kommt und haßt nicht Vater, Mutter, Frau, Kinder, Brüder, Schwestern, ja sein eigenes Leben, so kann er nicht mein Jünger sein" (Luk. 14, 26).

Der Kampf setzt sich fort unter den Bekannten in Nazareth. Jesus ist so klug, mit seinem öffentlichen Auftreten nicht in Nazareth zu beginnen. Er predigt dort erst zu einer Zeit, da die Kunde von seinen großen Taten auch die Heimat erreicht haben muß. Aber das hilft ihm nicht viel. Er stößt in Nazareth weithin auf Widerstand und kühle Ablehnung. Seine Stimmung macht sich in einem harten Worte Luft: „Ein Prophet ist nirgends unwert, außer in seiner Vaterstadt und bei seinen Verwandten und in seinem Hause" (Marc. 6, 1 ff.).

Der Hauptkampf Jesu gilt den Pharisäern. Jesus ererbt diesen Kampf sozusagen. Schon Johannes der Täufer sieht in der Richtung der Pharisäer den falschen Weg, auf dem man umkehren muß (Matth. 3, 7 ff.). Jesus schließt sich hier an den Täufer an. Er bekämpft die falsche Gottesvorstellung der Pharisäer, ihre Äußerlichkeit, ihre Lieblosigkeit, ihre Neigung zur Heuchelei. So wird er von den Pharisäern dauernd angegriffen. Aber er

steht seinen Mann im Kampfe. Er verteidigt sich nicht nur; er macht Gegenangriffe. Streitgespräche bilden einen wesentlichen Teil seines Tagewerkes.

Seltener wendet sich Jesus gegen die Sadducäer. Das liegt wohl daran, daß ihrer in Galiläa nur wenige sind. So kommt Jesus nur in Jerusalem mit ihnen in Berührung; also auf Festreisen (Marc. 12, 18 ff.). Aber von Jesu Kampf gegen die Sadducäer wird eine merkwürdige Tatsache berichtet. Hier greift Jesus einmal zu einem Mittel äußerer Gewalt, um seinen Willen durchzusetzen. Mit starkem Arme vertreibt er, wohl von den Jüngern tatkräftig unterstützt, die Verkäufer von Opfertieren und die Wechsler von dem äußeren Tempelhofe. In der Verbindung von Geschäft und Frömmigkeit, die hier unter Duldung und vielleicht zugunsten der herrschenden sadducäischen Familie vollzogen ist, sieht er eine Entweihung des Heiligtums; das erträgt er nicht (Marc. 11, 15 ff.). Die levitische Tempelpolizei könnte einschreiten: sie zählt Männer genug und ist bewaffnet. Aber das innere Recht ist so sehr auf Jesu Seite, daß niemand ihn hindert. Man fragt ihn nur nach seiner Vollmacht (Marc. 11, 27 ff.).

In der Sprache der Gegenwart kann man sagen: hier hat Jesus den Blick und das Geschick eines Feldherrn. Er erreicht Großes mit kleinstem Kraftaufwande, weil er die Kraft an rechter Stelle und im rechten Augenblicke einsetzt. Er weiß schier Unmögliches möglich zu machen. Dergleichen kann man auch sonst bei Jesus beobachten. Vor allem: er kann warten. Die Leute von Nazareth sind erstaunt, als Jesus auf einmal in ihrer Synagoge das Wort ergreift. Er hat also lange Jahre im Gottesdienste geschwiegen, obwohl er das Recht zu reden gehabt hätte. Aber er hat sich wohl gesagt: es sei zwecklos, tauben Ohren zu predigen (Marc. 6, 2). Erst als die Botschaft Johannes des Täufers einen Teil des Volkes hellhörig gemacht hat, beginnt Jesus, öffentlich zu reden. Der Erfolg gibt ihm wohl recht. Noch in einem anderen Falle zeigt Jesus die Kunst des Wartens. Er tritt nicht sofort vor das Volk oder die Jünger mit der Behauptung: „Ich bin der verheißene Messias". Ein solches Selbstbekenntnis hätte ihm im Augenblicke vielleicht Scharen von

Freunden zugeführt. Aber man hätte von ihm den Kampf gegen die Römer verlangt. Es wäre ihm schwer gewesen, dann seine eigenen geistigen Ziele noch klar zu halten oder verständlich zu machen. So wartet Jesus, bis wenigstens einer von den Zwölfen von sich aus zu der Erkenntnis kommt: Jesus ist der Messias. Das geschieht in einem Augenblicke, da Jesus in fremdem Lande weilt, nur von einer kleinen Schar Getreuer umgeben, fast auf der Flucht. Desto größer ist der innere Wert des Jüngerbekenntnisses. Durch sein Warten hat Jesus einen Sieg über die Jünger davongetragen (Marc. 8, 27 ff.). Dennoch gibt er sich dem Volke noch später als Messias zu erkennen, weniger als acht Tage vor seinem Tode (Marc. 11, 1 ff.).

Für die Freiheit und Selbständigkeit, mit der Jesus die Verhältnisse beherrscht, scheint mir folgendes bezeichnend. Er kann Ja und Nein sagen an Stellen, wo mancher das Gegenteil erwartet. Bei den Rabbinen gilt es als erwünscht, viele Schüler anzunehmen (Aboth 1, 1). Hillel, der bekannteste jüdische Gelehrte der damaligen Zeit, macht gelegentlich Heiden zu Proselyten, die aus sehr äußerlichen Gründen Juden werden wollen (b. Schabbath 31 a). Jesus sagt zu manchem ein Nein, der ihm nachfolgen will, oder er macht es den Menschen schwer, seine Jünger zu werden (Matth. 8, 19 ff.; Luk. 9, 57 ff. usw.). Aber Jesus weist auch niemanden bloß deshalb ab, weil der Betreffende Pharisäer ist. Einmal findet ein Wort Jesu bei einem Schriftgelehrten begeisterte Zustimmung. Jesus erwidert diesem Manne: „Du bist nicht ferne vom Reiche Gottes“ (Marc. 12, 34).

Die Art Jesu wird dadurch beleuchtet, daß er sich nicht ungern des Bildes vom Kampfe bedient. Das Bild fehlt fast völlig im Sprachgebrauche der damaligen jüdischen Lehrer. Die Juden sind keine Soldaten: niemand kann sie in seinem Heere brauchen. So liegt das Kriegsleben nicht in ihrem Gesichtskreise. Jesus erzählt von einem Könige, der seinen Nachbar angreifen will: der überschlägt vorher, ob er Aussichten hat. Dies Gleichnis spiegelt genau die Besonnenheit und Nachdenklichkeit Jesu wieder, die wir eben kennen lernten (Luk. 14, 31 f.). Von sich selbst sagt Jesus unmittelbar im Ichstile des Morgenlandes: „Ich bin nicht gekommen, Frieden zu bringen, sondern das Schwert“ (Matth.

10, 34). Von seinen Jüngern fordert er: sie sollen notwendige Dinge verkaufen, um sich von dem Erlöse zu bewaffnen (Luk. 22,36). Kriegerische Stimmung klingt auch aus dem Spruche: „Ich bin gekommen, Feuer zu werfen auf die Erde; und wie wollte ich, es wäre schon entzündet" (Luk. 12, 49).

Aus diesen Bildern spricht eine gewisse Freude am Kampfe. Sie zeigt sich auch in der Stimmung, in der Jesus über seine Gegner urteilt: „Wehe euch, Schriftgelehrte und Pharisäer, ihr Heuchler!" (Matth. 23, 13 usw.). Sind alle Pharisäer Heuchler? Wir wissen aus den rabbinischen Schriften, daß ein Teil der Pharisäer den anderen Teil als heuchlerisch bezeichnet. Sie selbst kennen also die Gefahren, die sich hier vor ihnen auftun (b. Sota 22 b, tannaïtisch). „Ein Prophet ist nirgends unwert außer in seiner Vaterstadt" (Marc. 6, 4). Tut damit Jesus nicht der Minderheit unter den Nazarenern unrecht, wenn man seine Worte buchstäblich nimmt? Bei einigen fand er doch Glauben und hatte so die Möglichkeit, ihnen zu helfen (Marc. 6, 5).

Auch sonst ist Jesus voll starker Empfindungen, und diese Empfindungeu wechseln rasch. Vor allem in der volkstümlichen Darstellung des Marcus tritt das zutage. Ein Aussätziger kommt zu Jesus. Tiefes Mitleid beseelt den Herrn zunächst. Aber wenige Augenblicke darnach „bedroht er ihn", niemandem von der erfahrenen Hilfe zu erzählen. Jesus gibt sich dem Augenblicke restlos hin, d. h. mit seinem ganzen Gefühle (Marc. 1, 40 ff.).

Daher besitzt Jesus persönlichen Mut. Die Tempelreinigung Jesu und sein offener Kampf vor allem gegen die Pharisäer wurden erwähnt. Ist es nicht schon Mut, wenn Jesus sich über die Sitte hinwegsetzt, die besonders im Morgenlande eine Großmacht darstellt? Er ist an einer Tafel mit Zöllnern und Sündern zu finden (Marc. 2, 15). Er predigt nicht nur in der Synagoge, sondern auf der Straße, am Strande, auf einem Berge oder Felde. Er zieht Frauen in seinen Kreis und läßt sie als Jüngerinnen in seiner Umgebung (Marc. 15, 41). Er scheut sich nicht vor levitischer Unreinheit. Aber hier sind noch andere Dinge zu erwähnen. Von seinem Landesherrn Herodes Antipas spricht Jesus in aller Öffentlichkeit mit wenig Anerkennung. „Die weiche Kleider tragen, sind in den Palästen der Könige": das

Wort will die Verweichlichung am Königshofe brandmarken (Matth. 11, 8). Einmal warnt man Jesus vor den Nachstellungen des Fürsten. Da spricht er verächtlich von „diesem Fuchse“ und deutet an, daß er den Herodes nicht ernst nimmt (Luk. 13, 31 ff.). Weiter: was für Krankheiten muß Jesus sehen! Er berührt einen Aussätzigen, ohne Furcht vor Ansteckung (Marc. 1, 41). Und wie er über den See Gennesaret fährt und die Jünger während des Sturmes in Todesangst geraten, bleibt Jesus ruhig: er kann nicht glauben, daß sein Leben vor der Zeit ein Ende nimmt (Marc. 4, 37 ff.).

Jesu Wesen hat auch andere Seiten. Er kann mit zarter Sorgfalt der einzelnen Seele nachgehen. Den reichen Jüngling gewinnt er lieb und versucht deshalb auf alle Weise an ihn heranzukommen (Marc. 10, 21). Der Bericht des vierten Evangeliums über Jesus und die Samariterin scheint mir deshalb gute Überlieferung zu enthalten, weil hier das Sorgen Jesu um eine Menschenseele besonders eindringlich dargestellt ist (4, 7 ff.). Geschichten der Art ereignen sich wohl oft. Jesus ist ja der Heiland der Sünder. Aus der Liebe, mit der Zöllner und Sünder an ihm hängen, muß man schließen: er ist vielen von ihnen liebevoll nachgegangen.

Aber diese friedlichen Züge treten in der ältesten Überlieferung zurück. Hier ist Jesus vor allem der Kämpfer. Nur zwei Ausnahmen sind geltend zu machen, die aber in Wirklichkeit nur scheinbare Ausnahmen sind.

Erstens: bei Jesus fehlt fast völlig der Gedanke an den messianischen Krieg. Das Judentum weiß viel davon zu erzählen, daß der Messias ein Heerführer ist: gegen die Macht der Heiden (und damit auch der bösen Geister) soll er zu Felde ziehen. Diese Vorstellung kann Jesus nicht brauchen. Für die völkischen Ziele der Juden setzt er sich nicht ein. Sein Reich ist nicht von dieser Welt (Joh. 18, 36). Jesus spricht nur gelegentlich von einem Kampfe gegen den Teufel. Man vermag das Haus des Starken nur dann zu gewinnen, wenn man zuvor den Starken überwand (Marc. 3, 27). Aber selbst in diesem Falle braucht Jesus ebensogern unkriegerische Bilder: „Ich sah den Satan wie einen Blitz vom Himmel fallen“ (Luk. 10, 18). Hier ist

es zweifellos der Gegensatz gegen jüdische Art, der Jesus weniger kriegerisch erscheinen läßt, als den jüdischen Messias.

Die zweite Ausnahme: die Leidensgeschichte. Aber hier frage ich mich: ist es ganz richtig, von Jesu Leiden zu reden? Ist nicht sein Leiden ein Tun? Es ist zum guten Teile Jesus selbst, der den Gegensatz so schroff macht, daß sein Schicksal sich erfüllen muß. Seine Feinde wagen sich nicht recht an ihn heran. Er hat Anhang im Volke. Redete Jesus etwas versöhnlicher, wählte er in der Öffentlichkeit verbindlichere Worte, so würde der Zusammenstoß vermieden. Muß er in einer langen Rede ein siebenfaches Wehe über die Pharisäer rufen? (Matth. 23, 13 ff.). Fast bis zum letzten Augenblicke kann Jesus ausweichen. In Jerusalem mit seinen engen Gassen und unterirdischen Gängen ist es leicht, sich zu verstecken, besonders in Festzeiten. Als Jerusalem von Titus erobert wird, gelingt es vielen der Belagerten, sich eine ganze Weile verborgen zu halten; dabei liegt die Stadt in diesem Augenblicke einsam da und kann von den Wachtposten der Römer bequem eingesehen werden (Jos. j. Kr. VI 9, 4 § 429 usw.). Schließlich genügte es, wenn Jesus in der entscheidenden Nacht von seiner Gewohnheit abginge und nicht den Garten Gethsemane aufsuchte. Aber Jesus weicht nicht aus. Sehend, wissend, mit vollem Willen geht er in seinen Tod. Wohl spürt er innere Hemmungen. Das zeigt die Nacht in Gethsemane. Aber Jesus wird im Gebete seiner Sache immer sicherer. Der Tod gehört mit zu seinem Plane und seinem Werke. Er gibt sein Leben als Lösegeld für viele (Marc. 10, 45). „Ich habe Vollmacht, es einzusetzen, und habe Vollmacht, es wieder zu empfangen" (Joh. 10, 18).

Eine Schwierigkeit freilich empfinde ich hier. Es ist ein Unterschied, ob man die Händler mit Gewalt aus dem Tempel treibt, oder ob man sich darauf beschränkt, den Gegensatz der Meinungen mit Worten herauszuarbeiten; ob man sich die gewaltsame Hilfe der Jünger gefallen läßt, wie anscheinend bei der Tempelreinigung, oder ob man auf allen Widerstand verzichtet, wie bei der Verhaftung im Garten Gethsemane, und zu einem treuen Gefolgsmanne spricht: „Stecke dein Schwert in die Scheide; denn wer zum Schwerte greift, soll durch das Schwert umkommen (Matth. 26, 52). Mag sein, daß die beiden Ereignisse zeitlich weit

auseinander liegen. Die Tempelreinigung mag in den Anfang des öffentlichen Wirkens Jesu gehören (Joh. 2, 13 ff.). Es erscheint noch möglich, die Gegner mit Wort und Tat zu überwinden. Später glaubt Jesus nicht mehr an diese Möglichkeit. Er verzichtet darauf, mit Mitteln der Gewalt für Gott einzutreten (nur mit Worten sorgt er dafür, daß der vorhandene Gegensatz nicht vertuscht wird). Er versteht jetzt Gottes Willen besser. Er fühlt wohl auch die überzeugende Macht, die im Leiden liegt. Märtyrer sind von jeher die größten Sieger. Das weiß Jesus: es gibt bereits jüdische Märtyrer; er kann auch von Märtyrern anderer Weltanschauungen gehört haben. Deshalb will Jesus sein Leiden. Aber das eine wie das andere Mal ist Jesu innere Haltung kämpferisch. Er ergibt sich nicht in sein Schicksal, sondern gestaltet es nach dem Willen Gottes, den er erkannt hat.

So sehe ich das älteste Jesusbild. Es sind weiche Züge in ihm. Aber sie treten zurück. Wann beginnt man, die weichen Züge mit stärkeren Farben herauszustreichen?

Ich frage mich, ob das schon in einem Teile der Bergpredigt der Fall ist. „Ich sage euch: nicht dem Bösen widerstehen; sondern wer dich schlägt auf die rechte Wange, dem biete auch die andere“ usw. (Matth. 5, 39 ff.). Aber ich sehe in diesen Sprüchen Jesu kein Gesetz, nach dem das gesamte Leben zu gestalten wäre. Hier möchte ich nicht einmal an die siegreiche Kraft des leidenden Märtyrers erinnern. Man gewinnt den Sinn der Worte Jesu oft am sichersten, wenn man seine Reden mit seinem Tun vergleicht. Die Händler im Vorhofe vertreibt Jesus mit Gewalt, und den Pharisäern widersteht er bis zuletzt. Für das Himmelreich soll man seine ganze Kraft einsetzen. Aber man soll nicht viel Wesens machen von den Kleinigkeiten des Alltags. Sie lohnen den Kampf nicht. Jesus hat ein sehr feines Urteil für den Wert oder Unwert der Dinge. Gerade dadurch, daß er die Kleinigkeiten des Alltags unbeachtet läßt, gewinnt er Raum für das Wichtige, für das Ewige. So möchte ich die erwähnte Spruchreihe der Bergpredigt deuten. Die ungewöhnlich strenge Ausdrucksweise erklärt sich vielleicht schon aus einer Eigentümlichkeit des Morgenlandes: hier liebt man keine Gemeinplätze;

man bevorzugt anschauliche Bilder, in denen Grenzfälle vor Augen gemalt werden. Dazu mag ein sachlicher Grund kommen. Auch bei Gegensätzen ohne Ewigkeitsbedeutung, bei Kleinigkeiten des Alltags kann es seelisch schwer sein, auf Widerstand zu verzichten. Man muß in seinem Innern einen Kampf bestehen und einen Sieg erringen, um seiner selbst Herr zu werden. Diesem Tatbestande ist die Form der Sprüche angemessen.

Sehe ich recht, so hat es vor allem zwei Gründe, daß man später die weicheren Züge des Jesusbildes herausstreicht.

Der erste Grund liegt in theologischen Erwägungen der Urgemeinde. Nichts im Leben Jesu widerspricht den jüdischen Anschauungen vom Messias stärker, als der Tod am Kreuze. Die Jerusalemer Christen müssen schon um der Ehrlichkeit ihres eigenen Denkens willen über diesen Punkt Klarheit gewinnen. Dieselbe Klarheit brauchen sie für die Missionspredigt und das Missionsgespräch; denn Juden sind fast die einzigen, die man gewinnen kann. Das Nachdenken der Urgemeinde folgt Andeutungen Jesu. Jesus bringt einen Schriftbeweis, wenn er auf sein Leiden vorausblickt, und erwähnt dabei gelegentlich die Worte des zweiten Jesaja, die vom Knechte Jahwes handeln: er ist dieser Gottesknecht (Marc. 10, 45; Luc. 22, 37). So ist es unter den Judenchristen Jerusalems geläufig, Jesus den Gottesknecht zu nennen. Wir erkennen das vor allem aus den Angaben der Apostelgeschichte über die altertümliche Christuslehre der Urgemeinde (AG. 3, 13 und 26; 4, 27 und 30; AG. 7, 55 f. steht Jesus zur Rechten Gottes, wie es dem Diener geziemt). Durch den Ausdruck „Gottesknecht" wird aber der Charakter Jesu in gewisser Weise festgelegt. Von einem Knechte erwartet man nicht, daß er selbständig handelt, große Worte spricht und Leidenschaften zeigt. Er soll treu sein und gehorchen (1. Kor. 4, 2). In Jesajas Schilderung des Gottesknechts sind ausdrücklich die folgenden Worte enthalten: „Gemißhandelt ward er und er beugte sich willig und tat seinen Mund nicht auf, wie ein Lamm, das zur Schlachtung geführt wird, und wie ein Schaf, das vor seinen Scherern verstummt" (53, 7). Daß der Spruch Jesajas in diesem Sinne wirkt, lernt man aus dem judenchristlichen Matthäusevangelium. Um den Charakter Jesu zu malen, führt Matthäus

die folgenden Jesajaworte an, die sich zunächst auf den Knecht Jahwes beziehen: „Er wird nicht zanken, noch schreien, noch wird man seine Stimme hören auf den Gassen; zerstoßenes Rohr wird er nicht zerbrechen und glimmenden Docht nicht auslöschen, bis er das Recht zum Siege führt“ (12, 19 f.). An den Streiter Jesus erinnert hier nur eben das Wort „Sieg“.

Dieser erste Grund wirkt sich zunächst unter Judenchristen aus. Aber er greift auf das Heidenchristentum hinüber, das ja auch Freude am Weissagungsbeweise empfindet. Ein zweiter Grund hat von vornherein stärkere Geltung unter Heidenchristen. Der Gottesbegriff vor allem der Gebildeten, aber oft auch der weniger Gebildeten ist in jener Zeit vielfach vergeistigt. Philosophische Einflüsse von allerlei Art machen sich geltend. Man stellt sich Gott nicht wie einen Menschen vor, der seine Leidenschaften hat, der um Erfolg ringt. Gott, insbesondere der höchste Gott, kennt keine seelische Erregung, und wenn er etwas erreichen will, so genügt ein Wort oder ein Gedanke. Die Leute von Lystra sehen in den christlichen Sendboten, die zu ihnen kommen, ein Götterpaar: sie setzen den Barnabas, der den Mund kaum aufgetan hat, mit Zeus, dem höchsten Gotte, gleich; den Paulus dagegen, der eine Rede sprach, halten sie nur für den Götterboten Hermes. Der Text ist nicht mißzuverstehen: „Sie nannten den Barnabas Zeus, den Paulus aber Hermes, weil er der Wortführer war“ (AG. 14, 12). Diese Dinge sind wichtig für das Jesusbild. Im Laufe der ältesten christlichen Entwickelung stellt man Jesus immer folgerichtiger auf die Seite Gottes. Man bemerkt in ihm also immer weniger die Erregung der Seele und das Kämpferische, sondern betont die innere Sicherheit, findet also nur eine sich immer gleichbleibende Ruhe.

Wir unternehmen einen Rundgang durch die ältesten christlichen Schriften, um uns den Tatbestand zu veranschaulichen.

Vom Evangelisten Matthäus war schon die Rede. Er weiß von Gefühlserregungen Jesu. Er geht weder an der Gethsemanegeschichte vorüber, noch an dem Worte des Gekreuzigten: „Mein Gott, mein Gott, warum hast du mich verlassen!“ (26, 36 ff.; 27, 46). Aber vergleicht man Matthäus mit Marcus, also mit einer Quellenschrift, die ihm vorlag, so fällt bei Matthäus eine

gewisse Zurückhaltung auf. In der Geschichte von der Heilung des Aussätzigen berichtet Marcus von einer doppelten Gefühlserregung Jesu, Matthäus von keiner einzigen. Bei Matthäus kann man nur zwischen den Zeilen lesen, daß Jesus mit dem armen Manne Mitleid hat (Marc. 1, 40 ff.; Matth. 8, 1 ff.). In der Leidensgeschichte des Matthäus begründet Jesus ausdrücklich, daß und warum er keinen Widerstand leistet (26, 52 ff.) usw.

In dem heidenchristlichen Lukasevangelium setzt sich diese Richtung verstärkt fort. Auch in der Leidensgeschichte des Lukas mahnt Jesus, keinen Widerstand zu leisten (22, 51). Das Wort des Gekreuzigten „Mein Gott, mein Gott, warum hast du mich verlassen!" läßt Lukas weg, obwohl es in der Marcusquelle steht (Marc. 15, 34). Es erscheint wohl als mißverständlich. Dafür werden von Lukas drei andere Worte des Gekreuzigten mitgeteilt. Sie malen die Ruhe Jesu, seine Fähigkeit, noch am Kreuze für andere zu sorgen, ja Seelsorge zu treiben. Es sind die Worte: „Vater, vergib ihnen; denn sie wissen nicht, was sie tun"; „wahrlich, ich sage dir: heute wirst du mit mir im Paradiese sein"; „Vater, in deine Hände befehle ich meinen Geist" (23, 34; 43; 46). Nur wo der Arzt Lukas sozusagen berufsmäßig Anteil nimmt, bringt er Überlieferungen über eine stärkere Erregung Jesu. So mildert Lukas zwar die Darstellung der Gefühle Jesu in der Gethsemanegeschichte (22, 40 ff.). Aber er allein weiß zu erzählen, daß der Schweiß Jesu Blutstropfen glich (22, 44).

Auch bei Paulus, dem Meister des Lukas, finden wir Belege. Paulus sagt wenig über das Erdenleben Jesu: hier ist er schwerlich Augenzeuge (2. Kor. 5, 16!), und von den Zwölfen in Jerusalem macht er sich nicht gern abhängig. Zudem kann er Jesus kaum anders sehen, als er ihn vor Damaskus sah: in der vollen Herrlichkeit des Auferstandenen. Nur der Tod Jesu ist für Paulus bedeutungsvoll. Aber er sieht in diesem Tode weniger das Ende eines Heldenlebens, als einen Beweis der Liebe, der Demut, des Gehorsams. Jesus hat „sich selbst entäußert, indem er Sklavengestalt annahm, in Menschenbild auftrat, im Verhalten wie ein Mensch befunden; er erniedrigte sich selbst, gehorsam bis zum Tode, ja bis zum Kreuzestode" (Phil.

2, 7 f.). Nicht ganz selten spricht Paulus von der Liebe Jesu, die sich opfert (am anschaulichsten Röm. 5, 6 ff.). Und wenn Paulus das Beispiel Jesu vor Augen führt, so preist er ihn gern als das Vorbild der rechten Rücksichtnahme und der Demut (1. Kor. 11, 1 usw.). Paulus könnte gewiß auch von dem Kämpfer Jesus reden, der den Pharisäern keine Ruhe läßt. In den Rahmen vor allem des Galaterbriefs paßte das hinein. Aber hier verzichtet Paulus. Und den Gedanken an den messianischen Krieg schränkt er ein und läßt ihn ebenso in den Hintergrund treten, wie das in der Predigt Jesu der Fall ist. Immerhin sei erinnert an 2. Thess. 2, 8: „Dann wird der Frevler offenbar werden, den der Herr Jesus hinwegraffen wird mit dem Hauche seines Mundes." Und an Kol. 2, 15: „Indem er auszog die Herrschaften und die Mächte, hat er sie offen zum Spotte gemacht, da er über sie triumfierte." Aber, wie gesagt, das sind nur Nebenlinien in Paulus; Jesusbild.

Nach Paulus und Lukas tritt merkwürdigerweise ein Bruch in der Entwickelung ein. Ein neuer Umstand macht sich geltend. Philosophische, vor allem platonische Stimmungen treten auf: man hält Jesus für ein göttliches Wesen, bestreitet aber, daß er leibhaftiger Mensch war. Der Kampf gegen die sog. Doketen nötigt die christlichen Führer, die menschliche Art Jesu entschiedener hervorzuheben. Im Neuen Testamente bezeugen das der Hebräerbrief und das Johannesevangelium. Beide betonen Jesu Gottheit. Aber beide schildern zugleich mit bemerkenswerter Anschaulichkeit Jesu menschliche Art, seine Arbeit, seinen Kampf; vor allem den Kampf, der in seinem Inneren ausgefochten wird.

Der Hebräerbrief spricht nicht nur allgemein davon, daß Jesus ein Mensch war, wie wir. Ausdrücklich wird hinzugefügt: „Wir haben nicht einen Hohenpriester, der nicht mit unseren Schwächen mitfühlen könnte, sondern der in allem versucht ist in ähnlicher Weise, ohne Sünde" (4, 15). Und von der Gethsemanegeschichte bringt der Hebräerbrief einen Bericht, der die Erregung Jesu in grelleren Farben malt, als sie selbst in den Evangelien zutage treten: „Er hat in den Tagen seines Fleisches Bitten und Flehen mit lautem Geschrei und Tränen gebracht vor den, der ihn aus dem Tode erretten konnte, ist auch erhört

worden aus seiner Angst, und hat, obwohl er Sohn war, Gehorsam gelernt an seinem Leiden" (5, 7 f.). Im Urtexte ist der Gedanke, daß Jesus durch Leiden lernte, durch ein Wortspiel betont.

Reicheren Stoff bringt selbstverständlich das vierte Evangelium. Johannes spricht von Jesu Müdigkeit, wie er in der Mittagshitze am Jakobsbrunnen ankommt und sich „gleich so" auf den Brunnenrand setzt (4, 6), und von seinem Durste am Kreuze (19, 28). Mehrere Male ändert Jesus seine Absicht: er ringt sozusagen mit den Dingen und sucht sich allmählich seinen Weg (2, 1 ff.; 4, 1 ff.; 7, 1 ff.). Öfters hören wir von heftigen Gefühlserregungen Jesu. Am Grabe des Lazarus ist er tiefbewegt im Geiste und erschüttert. Er weint (11, 33 ff.). Wie die Hellenen nach Jesus fragen, spricht er: „Jetzt ist meine Seele erschüttert, und was soll ich sagen? Vater, rette mich aus dieser Stunde!" (12, 27). Auch bei der Entlarvung des Verräters ist Jesus im Geiste erschüttert (13, 21). Dazu betont Johannes die kämpferische Art Jesu in der Geschichte von der Tempelreinigung (2, 14 ff.). Überhaupt redet der Evangelist gern von Jesu Gegensatz zu den Juden. Allerdings fehlen Aussagen anderer Art nicht. Die innige Liebe Jesu zum Vater, zu den Jüngern, zur ganzen Welt wird erwähnt und geschildert. Diese Liebe findet ihren Ausdruck z. B. in besonderen seelsorgerlichen Bemühungen um den einzelnen, etwa um die Samariterin.

Die rückläufige Bewegung, die wir hier feststellen, setzt sich allerdings zunächst nicht überall durch. In der Zeit, da Jerusalem seine Vormachtstellung verloren und Rom noch nicht gewonnen hat, gibt es in der Kirche keinen einheitlichen Führerwillen. In den Johannesakten sagt Johannes von Jesus: „Bald, wenn ich hn anfassen wollte, traf ich auf einen materiellen und dichten Körper, bald wiederum, wenn ich ein andermal ihn berührte, war die Substanz immateriell und unkörperlich und überhaupt wie nichts . . . Oft wollte ich, wenn ich mit ihm ging, zusehen, ob seine Fußspur auf der Erde sich zeigte (denn ich sah ihn von der Erde sich erheben) und erblickte sie nie" (93; E. Hennecke, Neutest. Apokryphen S. 452). Ein solcher Jesus ist kein Mensch mehr. Er ist „überhaupt ohne Gemütsbewegung" (Klemens von Alexandreia, Strom. VI 9 § 71, 2)). —

Mit dem verschiedenen Jesusbilde hängt eine verschiedene Jesusfrömmigkeit zusammen. Ich nenne die augenfälligsten Gegensätze: Jesus kann für die Gläubigen der Seelenbräutigam sein oder der Herzog, der sie zum Siege führt. Zwischen der schwärmerischen Verehrung des Mystikers und der Gefolgstreue des Kriegers im Heliand gibt es viele Möglichkeiten: wie zwischen rein weiblicher und ausgesprochen männlicher Sinnesart mancherlei Mittelstufen liegen. Die Gegensätze in der Jesusfrömmigkeit lassen sich schon bei den ersten Christen aufweisen. Angesichts der Verschiedenheit von Menschen, Völkern, Ländern und Zeiten haben sie an richtiger Stelle wohl alle ihr Recht. Aus dieser Verschiedenheit erkläre ich mir, daß die Jesusfrömmigkeit nicht genau immer dem Jesusbilde entspricht. Z. B. fällt bei Paulus beides auseinander. Das Jesusbild wird wohl zunächst von der Weltanschauung bestimmt, die Frömmigkeit von der Art der betreffenden Umgebung und vom Charakter des einzelnen.

Die Stimmung der Brautmystik (wenn der starke Ausdruck hier erlaubt ist) klingt schon in den älteren Evangelien an. Sie wird nur nicht gefühlsselig durchgeführt. Jesus ist der Bräutigam: „Können denn die Hochzeitsgäste fasten, solange der Bräutigam bei ihnen ist?“ (Marc. 2, 19). Das Mahl der Seligen wird als ein Hochzeitsmahl vorgestellt: selig, wer die rechte Gelegenheit und die rechte Zeit zum Eintritt in den Festraum nicht versäumt! (Matth. 22, 2; 25, 1 ff.). Diese Stimmung setzt sich bei Paulus fort. Er vergleicht das Verhältnis zwischen Christus und der Kirche mit einer Ehe (vor allem Eph. 5, 22 ff.). Zuletzt von den neutestamentlichen Schriftstellern betont Johannes den Tatbestand. Im vierten Evangelium bezeichnet sich der Täufer als den Freund des Bräutigams (3, 29). Mit einer gewissen Gefühlsbetonung schildert die Offenbarung des Johannes die Gemeinde unter dem Bilde der Braut (21, 2 usw.). Damit habe ich nur Belege dafür gegeben, daß das Bild von Bräutigam und Braut angewandt wird. Andere Bilder und Aussagen geben wohl dieselbe weiche Stimmung wieder; etwa das Bild vom Weinstocke (Joh. 15, 1 ff.) oder von der Freundschaft (15, 14 ff.).

Aber daneben kennt das Neue Testament noch eine andere Art Jesusfrömmigkeit; sehe ich recht, so tritt sie sogar stärker

hervor. In ihren kräftigsten Äußerungen hängt sie vielleicht zusammen mit dem Bekenntnisse zu Jesus als dem Herrn. Zwar mag das Judenchristentum bei dem Worte „Herr" zunächst an den Lehrer denken; also an einen Führer, zu dem der Geführte ein zartes, gefühlvolles Verhältnis haben kann (Rabbi bedeutet „Herr"; Jesus ist der Rabbi, der Lehrer der Christen, Matth. 23, 8 ff.). Dem Heidenchristentume ist diese Sinngebung des Wortes „Herr" fremd. Hier bedeutet „Herr", wo man das Wort anschaulich faßt, soviel wie „Gott" oder „Gottkaiser"; der Gläubige fühlt sich als Sklave oder Untertan dieses Herrn. Das Bild von Jesus dem Herrscher wird schon bei Paulus gelegentlich sichtbar. „Unser Bürgertum ist im Himmel, von wo wir auch als Heiland erwarten den Herrn Jesus Christus" (Phil. 3, 20). Das Wort „Bürgertum" stellt sicher, daß die erwähnte Anschauung hinter dem Begriffe „Herr" steht. Dazu ist das Wort „Heiland", das in den Gemeindebriefen des Paulus nur noch einmal vorkommt, ein Beiname des göttlich verehrten Kaisers. In Thessalonike bringen die Juden folgende Anklage gegen Paulus vor: „Die Leute, die das Reich aufwiegeln, sind jetzt auch hier... alle diese handeln gegen des Kaisers Ordnung, indem sie einen andern König heißen, nämlich einen gewissen Jesus." Das Mißverständnis der Juden wird gewollt sein. Um es zu erklären, muß man gleichwohl annehmen, daß Paulus Ausdrücke der kaiserlichen Hof- und Tempelsprache auf Jesus anwendet (AG. 17, 6 f.).

Nun ist der Herrscher in der damaligen Zeit vor allem auch Heerführer. Wo man sich in der alten Welt Gott als Herrscher vorstellt, dringt leicht ein soldatischer Zug in die Frömmigkeit ein. Das ist nicht nur bei dem Soldatengotte Mithra der Fall. Auch eine Göttin wie Isis macht keine Ausnahme. Wir hören einmal von ihrer frommen Cohorte (religiosa cohors: Apul. Met. 11, 23). Eine verwandte Stimmung klingt im Manichäismus an: der Menschenleib ein Feldlager; das Bild findet sich bei einem frühen Schüler Manis[1]). So begegnet uns denn ähnliches im Urchristentume. Selten bei den Judenchristen. Die Juden sind des kriegerischen Handwerks entwöhnt. Hier

[1]) Hans Jakob Polotsky, Manichäische Handschriften der Sammlung A. Chester Beatty I, 1934, S. 5.

fehlt auch noch das Bekenntnis zu Jesus als dem Herrscher. Immerhin kann man vielleicht dem Verhalten des Petrus eine gewisse Heliandstimmung nicht absprechen (Marc. 14, 29). Aber im Heidenchristentume häufen sich die Belege. Für Paulus ist Jesu innere Haltung vor allem ein Muster rechter Nächstenliebe und Demut. Wir sahen das bereits. Aber durch die Frömmigkeit des Apostels geht ein kriegerischer Zug. Ich merke nur einige Stellen aus dem ältesten Paulusbriefe oder einem der ältesten an, dem ersten Thessalonicherbriefe. Paulus verkündet das Evangelium in der Gemeinde „unter schwerem Kampfe" (2, 2). Der Kampf gilt nicht nur irdischen Gegnern, sondern auch dem Satan (2, 18). Die Christen sollen sein „angetan mit dem Panzer des Glaubens und der Liebe und dem Helme der Heilshoffnung" (5, 8). Wenn Jesus dereinst wiederkehrt, wird er den Seinen mit einem „Kommandorufe" gebieten (4, 16). So könnte ich noch viele Belege aus den jüngeren Paulusbriefen und dem späteren heidenchristlichen Schrifttume bringen. Besonders offen zeigt sich die soldatische Stimmung in dem Martyrium des Paulus am Schlusse der Paulusakten. Da gilt die christliche Gemeinde als ein Heerlager des Christus, des Königs der Welten, und das Martyrium als ein Kampf, der bestanden werden muß (Hennecke S. 381 ff.). Auch hier erinnere ich daran, daß die männliche Art der Frömmigkeit nicht nur an kriegerischen Bildern erkannt werden kann. Verwandt sind zunächst die Bilder, die die Frömmigkeit mit einem sportlichen Kampfe vergleichen. Sie finden sich bei Paulus zuerst 2. Thess. 3, 1, dann z. B. in den Briefen, die während der sog. dritten Reise geschrieben sind: „Wißt ihr nicht, daß, die in der Rennbahn laufen, wohl alle laufen, aber einer bekommt den Preis?" (1. Kor. 9, 24 usw.). Weiter gehört hierher die Art, in der Paulus (und andere) das ganze Leben der Christen und vor allem der Wanderprediger als Gottesdienst ausmalen. Paulus muß das Evangelium verkündigen: „Ich kann nicht anders; wehe mir, wenn ich es unterließe" (1. Kor. 9, 16). „So soll man uns ansehen, als Diener des Christus und Verwalter der Geheimnisse Gottes. Von den Haushaltern wird allerdings verlangt, daß einer treu erfunden werde" (1. Kor. 4, 1 f.). Kein kriegerisches Bild: aber kann man

den Führergedanken und seinen soldatischen Zug anschaulicher malen? Dabei macht es für Paulus verständlicherweise keinen Unterschied, ob Gott oder Jesus der Führer ist: Jesus ist für ihn der Vertreter Gottes. Ich habe den Eindruck, daß es den Griechen besonders liegt, die letzten Aufgaben und Ziele des Menschen mit Bildern männlicher Kraft und Art zu schildern. Auch in der kynisch-stoischen Predigt treffen wir diese Bilder vielfach an; hier mag sie Paulus zuerst kennen gelernt haben.

2. War Jesus Jude?

Den Unterschied von Juden- und Heidenchristen, also von jüdischer und hellenischer Art, mußte ich im bisherigen mehrfach andeuten. So mag sich die Frage anschließen: war Jesus Jude? Es gibt Forscher, die diese Frage von vornherein vornehm ablehnen: teils weil sie sie für bedeutungslos ansehen; teils weil sie die jüdische Herkunft Jesu für unbestreitbar halten. Nun gebe ich ohne weiteres zu, daß auf diesem Gebiete nicht selten mit Gründen gearbeitet wurde, die keine Gründe sind. Aber die Frage selbst scheint mir durchaus berechtigt und des Nachdenkens wert zu sein, auch wenn es zur Zeit nicht möglich ist, eine sicher bewiesene Antwort zu geben.

Jesus ist Galiläer. Wer das Marcusevangelium ohne Seitenblicke auf die anderen Berichterstatter liest, hat wohl den Eindruck, daß Nazareth nicht nur Jesu Heimat, sondern sein Geburtsort ist (Marc. 1, 9 usw.). Galiläa aber ist kein altjüdisches Land. Die Juden der Makkabäerzeit besaßen große Ausdehnungskraft. Viele der benachbarten Landschaften, darunter Galiläa, wurden gewaltsam jüdisch gemacht, das heißt nicht nur jüdischer Obrigkeit unterworfen, sondern auch jüdischem Gottesdienste. Die Juden verfuhren hier ähnlich, wie später Karl der Große bei den Sachsen. Ihr Verfahren war klug: das zeigt sich bei dem jüdischen Aufstande unter Nero, der in Galiläa lebhaften Widerhall findet. Die Galiläer fühlen sich also größtenteils als Juden. Sind sie es auch? Rabbinen reden von den Galiläern verächtlich; wohl nicht nur wegen ihrer Mundart. In der Predigt Jesu fällt ein eigentümlicher Tatbestand auf: Jesus

spricht nie von Mischehen. Das bemerkt schon Paulus (1. Kor. 7, 12). Warum schweigt Jesus? Sind in Galiläa Mischehen allgemein üblich und anerkannt? So besteht hier die Möglichkeit, daß die Familie Jesu nicht-jüdischen oder nicht rein jüdischen Ursprungs ist. Mit der anderen Möglichkeit ist allerdings auch zu rechnen, daß aus Judäa jüdische Siedler nach Galiläa kamen. Wer will hier einen bündigen Beweis führen?

Der Beweis wäre zu versuchen, wenn Jesus Davids Sohn ist. Aber hier ist es wieder nicht möglich, Gründe zu nennen, denen sich Andersdenkende beugen müssen. Die Davidsohnschaft Jesu wird zuerst von Paulus behauptet, im Römerbriefe (1, 3); also in den fünfziger Jahren des ersten Jahrhunderts, nicht ganz ein Menschenalter nach dem Tode Jesu. Dabei beweist oder verteidigt Paulus seine Behauptung nicht; er hält das nicht für nötig; er scheint entgegengesetzte Meinungen nicht zu kennen. Aber die Evangelien geben dem Zweifler Möglichkeiten. Jesus fragt einmal: „Wie können die Schriftgelehrten sagen, daß der Messias Davids Sohn sei? Hat doch David selbst im heiligen Geiste gesagt: Der Herr sprach zu meinem Herrn: Setze dich zu meiner Rechten, bis ich lege deine Feinde unter deine Füße. David selbst nennt ihn Herr: woher ist er denn sein Sohn?" So lautet der älteste Bericht über das Ereignis (Marc. 12, 35 f. nach Psalm 110, 1). Weitaus die meisten Juden unter den Zeitgenossen Jesu stellen sich den Messias als Davids Sohn vor. Jesus lehnt diese Vorstellung ab. Dabei ist leider undeutlich, ob sie ihm nur ungenügend und unvollständig erscheint, oder ganz falsch. Die Undeutlichkeit läßt sich auf Grund der Erzählung selbst, die zunächst als „kleine Einheit" für sich betrachtet werden muß, nicht beseitigen. Es gibt ja auch gewisse jüdische Kreise, die von der Davidsohnschaft des Messias nichts wissen wollen. So schließt die angeführte Rede Jesu nicht nur für den eiligen Leser, sondern auch für den gewissenhaften Forscher mit einem Fragezeichen. Ebenso können die Stammbäume Jesu bei Matthäus und Lukas den Zweifel anregen (Matth. 1, 2 ff.; Luk. 3, 23 ff.). Sie stimmen nur teilweise überein. Es gibt kein sicheres, allgemein anerkanntes Mittel, die Widersprüche auszugleichen oder den einen der beiden Stammbäume

als allein richtig zu erweisen. Und selbst wenn wir einen zuverlässigen Stammbaum hätten, könnte er die Rassenzugehörigkeit nicht entscheiden. Hier hülfe nur eine Ahnentafel, die genaue Angaben über die völkische Herkunft auch der Mutter böte. Also wieder Fragezeichen über Fragezeichen!

Vielleicht wird einmal ein Weg zur Erforschung des Tatbestands gangbar, der seinen Ausgang bei der verschiedenen seelischen Haltung der Völker nimmt. Nur fehlen hier zur Zeit noch wichtige Vorarbeiten. Selbst für die Völker der Gegenwart vermisse ich noch weithin die notwendigen Untersuchungen. Wie unterscheidet sich die deutsche Volksseele von der französischen oder der englischen? Für die alte Welt ist hier noch besonders viel zu tun. Stoff zum Untersuchen gibt es übergenug. Da ist die Sprache mit ihren verschiedenen Ausdrucksgestalten zu erforschen (der Grieche hat zuerst die Kunst gelernt, in Gegensätzen zu reden; im Hebräischen gibt es nicht einmal ein geläufiges Wort für „aber"). Dann wäre die Bildersprache der Völker zu vergleichen (der Grieche bevorzugt frühzeitig Bilder aus dem Leben des Städters und Großstädters; im Hebräischen bringt noch der Talmud viele Bilder aus dem Landleben). Weiter wäre zu fragen, ob die Völker sich bestimmten Eindrücken und Erlebnissen gegenüber gleich verhalten. Wie ertragen sie Krankheit und Leiden? Wie empfinden sie den Tod? Ich habe den Eindruck, daß der Jude kaum den Humor kennt, eher die Ironie. In den Tagen Jesu kann man wohl fast nur bei den Sadducäern, die unter griechischem Einflusse stehen, etwas wie Humor nachweisen. Freilich steht der sadducäische Witz in der Regel im Dienste des Streitgespräches (vgl. Marc. 12, 20 ff.). Diese Leute wissen, daß man durch Lachen tötet. In solchen Fällen darf man vielleicht nicht von eigentlichem Humor reden. Kennt Jesus Humor? Ich weiß, daß einmal ein Buch über Jesu Humor geschrieben worden ist (Oscar W. Wünkhaus, Der Humor Jesu, 1909). Das Buch hat anscheinend niemanden überzeugt. Aber ironisch kann Jesus werden. „Nicht die Starken bedürfen des Arztes, sondern die Kranken; nicht Gerechte zu rufen bin ich gekommen, sondern Sünder" (Marc. 2, 17). So könnte Jesu Haltung hier jüdisch erscheinen: falls es richtig ist, daß der Jude keinen Humor

besitzt. Vor einiger Zeit versuchte Adolf Schlatter, mit aller gebotenen Zurückhaltung, die besondere Art jüdischen Wesens in einigen Stichworten zu kennzeichnen: „Der Denkakt wird durch den Primat des Willens stark zurückgehalten, und durch ihn zugleich das Empfinden zum Pathos gesteigert; die auffahrende Raschheit des Handelns wechselt ab mit einer großen Fähigkeit, sich in das Gegebene zu finden; Scherz und Spiel treten zurück; der Humor fehlt; das Verlangen nach Glück bekommt keine selbständige Geltung; die sorglose Genügsamkeit befriedigt es; daher geht bei der Ehe die Aufmerksamkeit nur auf die sexuelle Ethik, nicht auf ihren Glückswert, auch nicht auf die allgemeinen sittlichen Werte, die sich mit ihr verbinden. Ebenso werden am Volkstum und an der Natur die Beiträge, die sie zum Glück zu liefern vermögen, nicht aufgesucht. Die sogenannten ‚Kulturaufgaben' treten zurück" (Adolf Schlatter, Die Theologie des Neuen Testaments, I, 1909, S. 453 Anm.). Dieses Urteil Schlatters scheint mir teilweise richtig. Vor allem, was er vom Pathos des Juden sagt, ist wohl scharf gesehen. Vom Humor war schon die Rede. Scherz und Spiel hängen mit ihm eng zusammen. Aber was Schlatter sonst als jüdisch ausgibt, halte ich teils für allgemein antik, teils für allgemein morgenländisch. Es sind Beobachtungen, die auf jedes Volkstum zutreffen, das über den Zustand der Kindlichkeit noch nicht erheblich hinausgekommen ist. Nur die Spitzen der griechischen Entwickelung ragen damals über das von Schlatter gezeichnete Bild hinaus. Auf diesem Gebiete muß meines Erachtens noch eifrig gearbeitet werden, ehe man es als Ausgangspunkt einer zuverlässigen Beweisführung benutzen kann.

Verhältnismäßig am klarsten liegen die Tatbestände im Bereiche der vergleichenden Religionsgeschichte. Hier scheiden sich, wenn man einmal absieht von Erscheinungen der frühesten Entwickelung und von gewissen Zwischenstufen, zwei Frömmigkeitsformen: eine Frömmigkeit, die vor allem die Nähe der Gottheit empfindet, und eine andere, die zunächst die Größe Gottes erlebt. Unklar ist mir, wie weit die beiden Gestalten der Frömmigkeit durch die Rasse oder das Volkstum der betreffenden Gläubigen bedingt sind. Man könnte auf rassische Bedingtheit

schließen, wenn man beachtet, daß die Nähe Gottes kaum irgendwo so voll erlebt wird, wie von Griechen und Germanen und wohl auch von den Kretern der vorgriechischen Zeit (ich bin geneigt, die Kreter der vorgriechischen Zeit und die geschichtlichen Griechen für rassenverwandt zu halten, trotz den Unterschieden des Volkstums, die klar hervortreten). Auf der anderen Seite hat das Morgenland ein hohes Verständnis für die Vorstellung, daß Gott das ganz Andere ist. Aber die Rechnung geht nicht ohne Rest auf. Zu den morgenländischen Völkern sind hier selbstverständlich die Perser zu zählen; also ein Volk mit indogermanischer Sprache und arischer Herrenschicht. Der Gedanke an den fernen Gott ist gerade auch in Persien frühzeitig und folgerichtig ausgebildet; durch persische Einflüsse wird der gleiche Gedanke bei verschiedenen anderen Völkern gefördert. Angesichts der persischen Gottesvorstellung kann man in Versuchung geraten, die Frömmigkeitsform nicht aus der Rasse, sondern rein aus den geschichtlichen Erlebnissen eines Volkes zu erklären. In den großen Weltreichen des alten Morgenlandes umgibt man die Götter mit demselben Zeremoniell, wie den König. Aber diese Rechnung geht ebenfalls nicht ganz auf. Auch die Römer stehen ihren Göttern fremd und fern gegenüber: der Gedanke an eine Weltreichsfrömmigkeit wäre aber für die frühe römische Zeit völlig fehl am Platze. Dabei ist deutlich, daß die Ableitung der Frömmigkeitsform aus der Rasse bei den Römern gleichfalls nicht angeht. Man darf den Tatbestand also nicht auf Grund einer einzigen Formel erklären. Völkische Eigenart, erlebte Geschichte und gewiß noch manch andere Ursachen (etwa die Sondereigentümlichkeiten der religiösen Führer) gestalten die Frömmigkeit einer Gemeinschaft. Wie dem auch sei, wie man auch über die Gründe des Tatbestandes denken mag — die Hauptsache ist: der Tatbestand steht fest, daß verschiedene Völker in sehr verschiedener Weise fromm sind. Ich mache das zunächst an ein paar archäologischen Beobachtungen klar. Ich bitte dabei nur um die Erlaubnis, um der Kürze willen gelegentlich einfach von morgenländischer und griechischer Frömmigkeit zu reden.

Es gibt eine Religionsgeschichte des Handschuhs, oder genauer: der verhüllten Hand (das hat uns zuerst Albrecht

Dieterich anschaulich gemacht: Kleine Schriften, 1911, S. 440 ff.). Natürlich hat man sich von jeher die Hände bedeckt, wenn es kalt war und wo es kalt war. Aber man kann auch Handschuhe tragen bloß aus Vornehmheit. Diese Sitte geht ins graue Altertum der Religionsgeschichte zurück. „Bei den Persern tragen die Priester des Feuers Handschuhe" (eb. S. 447 Anm. 9). Der Jude hüllt die Torarolle ein und berührt sie nicht mit bloßen Händen. „Wer eine entblößte Torarolle anfaßt, wird entblößt begraben" (bab. Schabbath 14a = bab. Megilla 32a). Um die Wende unserer Zeitrechnung können wir eine ähnliche Sitte in den Isisgemeinden nachweisen. Altägypten ist sie fremd. Aber in der späten Isisfrömmigkeit wird sie heimisch. Sie dringt sogar in das Missionsgebiet der Isis ein. Ein Wandbild von Herculaneum (das also älter ist als das Jahr 79 nach Christus) stellt einen Gottesdienst der Isisgläubigen dar. Hauptperson der Feier ist ein Priester, der über der Mitte der Freitreppe steht, die zum Tempel hinaufführt. Der Priester hält in verhüllten Händen einen goldenen Krug: wohl den Krug, der das Nilwasser, also den obersten Gott Osiris, birgt. Aus hadrianischer Zeit (also aus der ersten Hälfte des zweiten nachchristlichen Jahrhunderts) stammt das Flachbild eines isischen Festzuges im Vatikane. Hier wird wieder der heilige Krug mit verhüllten Händen getragen. „In Rom gab es einen einheimischen Ritus der verhüllten Hand im Kult der Fides" (Dieterich S. 447 Anm. 10). Altgriechenland ist und bleibt die Sitte fremd. Aber in der christlichen Kirche macht sie sich geltend. Verschiedene Beispiele bieten Sarkophage in und bei Ravenna. In der Kirche San Apollinare in Classe bei Ravenna sah ich einen Sarkophag, dessen Langseite fünf Belege auf einmal bringt: mit verhüllten Händen tragen Petrus Schlüssel und Kreuz, zwei Märtyrer ihre Kränze; in derselben Art empfängt Paulus von dem thronenden Herrn eine Rolle; der Herr selbst zeigt in der verdeckten Linken (wenn ich den Befund richtig deute) ein aufgeschlagenes Buch; nur die erwähnte Rolle hält er in der bloßen Hand (Phot. Anderson 27405). Es ist ein letzter Rest der altpersischen frommen Sitte, wenn es heute noch vielfach üblich ist, zur Feier des heiligen Abendmahles mit Handschuhen zu erscheinen. Dabei ist noch ein besonderer Tat-

bestand festzustellen, der für die Deutung wichtig ist. Die Religionen, die die Gottesferne betonen, haben vielfach eine fromme Sitte, die der Sitte des Fürstenhofes entspricht. Nur wird sich schwer sagen lassen, ob man mit der Sitte zuerst den Gott oder den Fürsten ehrte. In unserem Falle ist zu erwähnen, daß Kyros „Leute, die mit unverhüllten Händen zu ihm kamen, hinrichten ließ" (Dieterich S. 447). Aus Persien kommt die Hofsitte, vor dem Könige die Hände zu bedecken, zu den Völkern des Westens. Sie dringt dann mehr und mehr ins Volk. Auch das ist eine Erscheinung, die man oft beobachtet. Wir ziehen Handschuhe an, wenn wir einen feierlichen Besuch machen.

In ähnlicher Weise läßt sich eine Religionsgeschichte des Sonnenschirms aufweisen. Natürlich gibt es frühzeitig Schirme im Alltagsleben, die nur den Zweck haben, die Sonnenstrahlen abzuhalten. Einen solchen Schirm hat Eros auf dem Ostfriese des Parthenons aufgespannt. Er soll damit wohl als Stutzer gekennzeichnet werden. Aber im alten Persien und Indien (beide Länder bildeten ursprünglich wohl eine gewisse geistige Einheit) ist der Sonnenschirm ein Hoheitszeichen. Wenn der persische Großkönig zu Persepolis in voller Feierlichkeit erscheint, dann unter einem Sonnenschirme. Selbst wenn er auf die Jagd reitet, begleitet ihn ein Diener zu Fuße, der den Schirm über ihn hält. In Indien begegnet uns der Sonnenschirm als Hoheitszeichen schon in der älteren buddhistischen Kunst, der sog. indopersischen: am Osttore des Stupas von Sanchi sehen wir die Götter in ihrem Palaste unter Schirmen sitzen (das ist ein Zeugnis aus dem zweiten Jahrhundert vor Christus). Die jüngere, gräcobuddhistische Kunst zeigt den Buddha unter einem Schirme (heute noch werden auf Bali hohe weiße Sonnenschirme den Götterbildern vorangetragen). Auch dieses Hoheitszeichen wandert nach Westen. Auf Münzen Herodes Agrippas I., der im Jahre 44 nach Christus starb, erscheint ein Sonnenschirm. Er kann hier nur Hoheitszeichen sein. Damit taucht dieses Hoheitszeichen wohl das erste Mal am Rande des Mittelmeeres auf. Gerade diese Prägung Agrippas ist häufig in den Sammlungen anzutreffen. Sie hat also eine hohe Auflageziffer, wenn ich den Ausdruck brauchen darf, und damit eine besondere Volkstümlichkeit erreicht.

Später bedient sich der syrische Kaiser Elagabal des Sonnenschirms im Gottesdienste (218—222). Wie Münzen zeigen, baut er über dem heiligen Steine von Emesa vier Schirme auf. Wieder handelt sichs um eine Sitte, die in Altgriechenland keine Heimat findet. Aber in der römischen und der späteren abendländischen Welt wird sie aufgenommen. Lehrreich ein Gemälde von Francesco Guardi († 1793) im Louvre zu Paris: es zeigt den Dogen in einem kirchlichen Festzuge vor San Zaccaria in Venedig; ein schwerer, reich verzierter Schirm wird über ihn gehalten (Phot. Alinari 23133). Von jeher wird in der katholischen Kirche das Sanctissimum, wenn es in feierlichem Zuge erscheint, mit einem Baldachine überdeckt; also vor allem im Fronleichnamszuge; in Wallfahrtsorten kann man das auch an vielen anderen Tagen sehen. An Stelle des Baldachins, der wohl meist an acht Stangen getragen wird, kann auch der Schirm treten. Ich habe das 1930 selbst in Lourdes beobachtet, auch entsprechende Bilder bemerkt. Wieder beachte man, daß die gleiche Gepflogenheit zur Ehre des Fürsten oder Gottes befolgt wird. Übrigens kennt das Morgenland allerhand Ersatzmittel für den Sonnenschirm. Asurbanipal und seine Gattin schmausen in einer Weinlaube: hinter jeder der beiden königlichen Gestalten stehen zwei Diener und bringen mit länglichen Wedeln die Luft in Bewegung. Am Königshofe von Persepolis wird der Sonnenschirm zuweilen durch den Wedel ersetzt. Priester in Karnak tragen feierlich schreitend die Götterbarke mit dem verhüllten Götterbilde; zu beiden Seiten des Bildes werden fächerförmige Wedel an langen Stielen gehalten; neben den Trägern und in gleichem Schritte mit ihnen gehen zwei Priester, die andersartige Wedel bewegen. Wenn heute der Papst in der Öffentlichkeit auftritt, wird zu seinen beiden Seiten je ein hoher Fächer oder Wedel getragen; so im Jahre 1934 bei der Heiligsprechung des Don Bosco (Abbildungen sind in vielen Zeitungen zu sehen; z. B. in der Hamburger Illustrierten vom 10. April 1934 und im Madrider ABC vom 6. April 1934). Wieder berühren sich Hof- und Tempelsitte [1]).

---

[1]) In der Wochenschrift Koralle vom 31. 7. 1934 finde ich einen Aufsatz von K. Kusenberg: 4000 Jahre Schirm. Hier lerne ich, daß der Schirm als Hoheitszeichen unterdessen weit nach Afrika gewandert ist.

Das sind Einzeldinge. Sie haben freilich für den Forscher besondere Bedeutung: er kann hier völlig unbefangen urteilen, weil der Tatbestand sonnenklar ist und jede Gefühlsanteilnahme fehlt.

In den Mittelpunkt unserer Fragestellung kommen wir, wenn wir uns mit der Geschichte des Kultbilds befassen. Hier vermissen wir wieder nötige Vorarbeit. Ich gebe nur einige Andeutungen. Im Morgenlande sieht man beim Kultbilde auf strengen Stil. Es soll nicht durchaus als Mensch erscheinen, sondern die Ferne und Größe Gottes herausarbeiten. Darum die feierlich steife Haltung, vielfach auch die altmodische Tracht. Darum benutzt der Künstler, der ein Kultbild schafft, kein menschliches Antlitz als Vorbild. In Ägypten verehrt man vielfach Tierbilder. Der Grund ist nicht Barbarei. Er liegt vielmehr wohl darin, daß man das Erlebnis der Gottesferne vor einem Tierbilde leichter hervorrufen kann. Das älteste Ägypten kennt überhaupt kein Götterbild. Das ist kein Kennzeichen künstlerischer Unfähigkeit: andere Werke aus derselben Zeit beweisen die Höhe der ägyptischen Kunstübung. Vielmehr wird man das Götterbild meiden, damit die Gottheit nicht als zu nahe erscheint. Dieselbe Bildlosigkeit des Gottesdienstes findet sich im alten Palästina. Da scheint es weitverbreitete Sitte zu sein, den Baal einer Stadt nicht abzubilden. Vor kurzem wies Johannes Hempel darauf hin, „daß bei sämtlichen palästinischen Grabungen das Baalbild neben dem Astartebild fehlt" (ZAW 51, 1933, S. 297). Vielleicht kann man schon aus diesem Tatbestande mit Vorsicht gewisse Schlüsse ziehen. Im syrischen Hierapolis findet noch Lukian von Samosata einen Götterthron ohne das Bild des thronenden Gottes (über die syrische Göttin 34). Wie bekannt, gibt es auch im alten Israel kein Gottesbild. Hier ist es ausdrücklich verboten. Betrachten wir das Einzelne, so bemerken wir auf dem Gebiete der altmorgenländischen Religionen allerlei Abweichungen und Verschiedenheiten. Für Ägypten wäre z. B. zu erwähnen, daß Amenophis IV., der König von Amarna, in gewisser Weise an einen nahen Gott glaubt. Und zwar ist dieser eine Gott von Amarna nicht nur Ägyptern nahe, sondern auch Barbaren, ja allen Lebewesen. „Sitzt das Kücken im Ei und piept in der Schale, so gibst du ihm Luft, um es zu beleben" (Günther

Roeder, Urkunden zur Religion des alten Ägypten, 1915, S. 64). Dennoch erscheint der Gott der Amarnazeit den Menschen als das ganz Andere. In seinem Tempel steht kein Gottesbild. Er wird auch nicht in einer Gestalt vorgestellt, die lebendig auf Erden vorkommt, sondern sozusagen nur in einem Sinnbilde: als eine Sonnenscheibe, von der Strahlen ausgehen, die in Händen endigen. Und diese Strahlen segnen nicht unmittelbar die ganze Welt, sondern zunächst den König und sein Haus. In den letzten Jahrhunderten der altägyptischen Religion nimmt die Vorliebe für die Verehrung von Tierbildern auffallend zu. Es ist, als ob diese Religion vor ihrem Ende noch einmal ihren letzten Gehalt offenbaren wolle. Ganz anders liegen die Dinge in Griechenland. Auch hier gibt es gelegentlich Götter in Tiergestalt, z. B. in der Gestalt einer Schlange. Aber das sind seltene Fälle. Im allgemeinen stellt man sich die Götter in Menschenart vor. Und nun können wir hier, vom fünften vorchristlichen Jahrhundert an, eine Erscheinung beobachten, die bis dahin in der ganzen Religionsgeschichte noch nicht vorgekommen ist: man unterscheidet die Götter nicht nur durch ihre Beigaben, sondern durch ihre menschlichen Gesichtszüge. Der thronenden Göttin der Berliner Museen, aus archaischer Zeit, können wir keinen Namen geben: die Hände sind abgebrochen und damit die erklärenden Beigaben verloren gegangen. Aber zur Zeit des Pheidias kann man an den Gesichtszügen den Zeus als Zeus und Aphrodite als Aphrodite erkennen. Das ist wohl das stärkste Mittel, mit dem die griechische Kunst das Gefühl der Gottesnähe ausdrückt. Deshalb werden die Grenzen zwischen Gott und Mensch auch von der griechischen Kunst nicht verwischt; wenigstens nicht im Kultbilde. Die Athena Parthenos des Pheidias war ein Riesenbild von zwölf Meter Höhe, das schon durch diese seine Größe gewaltig wirkte. Dies umso mehr, als die Basis verhältnismäßig niedrig war; man rechnet für sie etwas über einen Meter Höhe. Für den Frommen der damaligen Zeit waren wohl auch die vielen kleinen Kunstwerke bedeutungsvoll, die mit dem Bilde der Göttin verbunden waren. Selbst die Sohlenkanten der Sandalen waren mit Flachbildern verziert. Ich nehme an, daß diese Kleinkunstwerke nicht einer Künstlerlaune des Pheidias entsprangen, sondern

aus Gründen des Zaubers von den Priestern gefordert wurden. Eben darum dienten sie dem Zwecke, Gott und Mensch zu unterscheiden. Es gab aber noch andere Unterschiede, die man ebenfalls an der Athena Parthenos lernen kann. Der Grieche fordert wenigstens von den Kultbildern seiner Götter Ruhe, Würde, Feierlichkeit, wenn auch längst nicht in dem Maße, wie es der ägyptischen Frömmigkeit selbstverständlich erscheint. Weder die Aphrodite von Knidos, noch der Apollon Sauroktonos, der mit einem Pfeile nach einer Eidechse werfen will, sind Kultbilder. So vermag auch der Grieche einen gewissen Abstand zwischen Gott und Mensch künstlerisch zu gestalten. Aber bei Kunstwerken, die nicht dem Gottesdienste geweiht sind, wird der Unterschied oft absichtlich verwischt. Man kann einem Götterbilde die Gesichtszüge eines Menschen verleihen, den man ehren will. Man kann einen Menschen neben seinem Gotte abbilden und beiden dieselben Gesichtszüge verleihen: nur die Haltung und die Größe machen dem Beschauer deutlich, wer von beiden der Gott ist. So beobachtet man, wenn man vergleicht, am Götterbilde und vor allem am Kultbilde verschiedene Frömmigkeitsformen. Die Gelegenheit darf um so eher ausgenutzt werden, als die Frommen der alten Welt vielfach das Götterbild mit dem Gotte gleichsetzen. Man kann das von den alten ägyptischen Zeiten an feststellen bis zu den jüngsten Ausläufern des alten Heidentums, bis zu den Gemeinden der Isis und des Mithra. Die Gleichsetzung ist so verbreitet, daß sie auf die katholische Volksfrömmigkeit der Gegenwart einwirkt; vor allem in Südeuropa. Das Volk ist hier vielfach geneigt, das Madonnenbild für die Madonna, das Christusbild für Christus zu halten. Wer das beachtet, gewinnt noch einen weiteren Gesichtspunkt, die Gestalten der Frömmigkeit zu unterscheiden. Der Ägypter gibt sein Kultbild nicht den Blicken des Volkes preis, sondern verhüllt es. In Griechenland kann es sehen, wer will; jeder kann es aus der Nähe verehren.

Was ich vom Kultbilde ausführte, gilt ähnlich von der ganzen *Tempelbauart und Tempelausstattung.* Nur fehlt es hier noch mehr an Vorarbeiten, die der religionsgeschichtlichen Fragestellung Rechnung tragen. Ich greife wahllos

aus einer Fülle von Beobachtungen zwei heraus. Man erkennt etwa am Parthenonfriese, daß der Grieche eine gewisse Feierlichkeit des Tempelschmuckes wünscht. Da thront eine Versammlung von Göttern: sie sind ihrer Hoheit so bewußt, daß sie sich nur teilweise um die Menschen in ihrer Umgebung kümmern (ganz sicher kann man wohl nur von Aphrodite und dem Knaben Eros behaupten, daß sie den Menschen Aufmerksamkeit schenken). Ebenso erscheinen auch die Menschen des Frieses teilweise voll betonter Würde. Am deutlichsten wurde mir das angesichts der Mädchengestalten, deren Original der Louvre in Paris verwahrt: die Falten der schweren Gewänder reichen senkrecht und ohne Brechung von oben nach unten und sind so tief eingemeißelt, daß sie auch in die Ferne wirken; nie wurde langsames Schreiten festlicher gestaltet. Aber nirgends auf dem ganzen Friese gewahren wir Übertriebenes oder Unnatürliches. Dicht neben den Göttern stehen ganz zwanglos athenische Bürger und klemmen ihren Stock in die Achselhöhle. Dagegen neigt das Morgenland dazu, zu übertreiben und unnatürlich darzustellen. Im Morgenlande ist die Heimat einer Kunstform, die zunächst für Tempel berechnet ist: man läßt alle Gestalten auf den Beschauer blicken. Vielleicht folgt man dabei ursprünglich gewissen Zaubergedanken. Die Wirkung ist in jedem Falle gesteigerte Feierlichkeit. Ich nannte die Kunstform früher den Stil von Dura: an einem Tempelwandbilde aus Dura am Euphrat (aus dem letzten Viertel des ersten Jahrhunderts nach Christus) wurde der Tatbestand zuerst deutlich; Priester und Beter sehen alle den Beschauer an, scheinbar unbekümmert um ihre Hantierung und um ihre Beziehung untereinander (s. meine Bemerkungen im Bilderatlas zur Religionsgeschichte herausgegeben von Hans Haas, 9.—11. Lief. 1926 S. XV). Heute muß ich den Namen der Kunstform berichtigen: will man sie nach dem ältesten Vorkommen bezeichnen, so muß sie (vorläufig?) „Stil von Palmyra" heißen. Denn Reliefplatten vom Beltempel in Palmyra wohl vom Jahre 32 nach Chr. sind zur Zeit die ersten Belege, die wir besitzen (H.-A. Seyrig: Archäologischer Anzeiger 1933 Sp. 731 ff., besonders Sp. 738). Später finden wir die Kunstform bei den Verehrern des Zeus von Doliche; am auffallendsten auf einem

Weihrelief des Landesmuseums von Klagenfurt (in meinem erwähnten Bilderatlashefte Abb. 117). Im Bereiche des Mithra können wir hier und da eine Neigung zu demselben Stile beobachten; so auf dem bekannten Relief eines Mahls der Seligen aus Konjica in Jugoslavien (im Hans Haas' Bilderatlas, 15. Lief. 1930 Abb. 40). Allgemein darf hier die Frage aufgeworfen werden: warum sieht der stiertötende Mithra so oft in ganz unsachlicher Weise den Beschauer an? Das geschieht nicht immer: wo es aber geschieht, dürfte eine Einwirkung des Stiles von Palmyra und Dura vorliegen. Zuletzt übt dieser Stil entscheidenden Einfluß aus auf die Gestaltung der byzantinischen Kunst. Mit Recht stellte man neben die Wandmalerei von Dura die bekannten Wandmosaiken aus San Vitale in Ravenna, die in derselben Darstellungsform den Kaiser Justinian, die Kaiserin Theodora und ihr Gefolge zeigen (Phot. Alinari 18224 und 18226, aus dem sechsten Jahrhundert nach Chr.). Ich glaube deutlich gemacht zu haben, daß in diesen Dingen noch nicht alles geklärt ist: die Frage nach Herkunft und Alter des erwähnten morgenländischen Darstellungsgrundsatzes ist noch nicht sicher zu beantworten; auch die einzelnen Etappen der Verbreitung nach Westen liegen noch nicht fest. Aber der Unterschied griechischer und morgenländischer Art wird gleichwohl gerade an dieser Stelle sichtbar.

Neben die archäologischen Tatsachen kann man psychologische stellen. Ich führe nur eine an. Nicht alle Religionen ertragen es, die Gottheit zum Gegenstand des Witzes, des Humors oder der Ironie zu machen. In den morgenländischen Religionen wagt man nicht, mit der Gottheit in der genannten Weise zu spielen. In Altägypten sind Bilder betender Affen nicht selten. Auch Bilder betender Vögel kommen vor. Aber diese Darstellungen sind ernst gemeint, wie die Bilder betender Affen in der indopersischen Kunst. In Altägypten und im alten Indien zeigt man gern, daß die Gottheit von allen Lebewesen verehrt wird. Vielleicht kann man eine Ausnahme in einem jüngeren alttestamentlichen Buche feststellen. Joachim Begrich erinnert mich daran, daß im Buche Hiob angedeutet wird: Gott vertreibe seine Zeit mit dem Leviathan. „Kannst du mit ihm

spielen wie mit einem Vöglein?" (40, 29). Und ein Psalm scheint von dem Leviathan zu reden, den Gott „geschaffen hat, um mit ihm zu spielen" (104, 26). Die Vorstellung wirkt sogar bei den Rabbinen nach. Sie teilen den zwölfstündigen Arbeitstag Gottes folgendermaßen ein: drei Stunden liest er im Gesetze; drei Stunden richtet er und übt Barmherzigkeit; drei Stunden erhält er die Welt; drei Stunden spielt er mit dem Leviathan (bab. Aboda zara 3 b). Das scheint eine sehr gemütliche Vorstellung von Gottes Art. Aber ich habe nicht den Eindruck, daß hier ein humoristisches Bild von Gott entworfen werden soll. Im Gegenteil: man will zeigen, daß Gott spielend auch über das furchtbarste Lebewesen Herr ist. Bei den Rabbinen wird der Gedanke an Humor schon durch den geradezu scholastischen Zusammenhang ausgeschlossen. Man fragt ernsthaft, ob Gott noch lachen könne, seit der Tempel zerstört ist! Aber in Griechenland finden wir Humor in enger Verbindung mit dem Götterglauben. Ich nenne als ältesten Beleg die Liebesgeschichte von Ares und Aphrodite, die wir in Homers Odyssee lesen (9, 266 ff.). Schon hier wird deutlich, wie der Grieche bei solchen Gelegenheiten leicht alle Grenzen überschreitet: Witz und Kritik lassen sich nicht mehr trennen (vgl. Ovid Liebeskunst II 561 ff.). Die Sünde der beiden Götter wird bei Homer mit breitem Behagen berichtet; ja geradezu voll Freude über den Skandal in der olympischen Welt. Die Erzählung gehört ihrer inneren Art nach in eine Reihe mit Boccaccios Decamerone. Die Götter machen sich lächerlich und lachen übereinander: warum soll das der Mensch nicht auch lächerlich finden und über die Götter lachen? So urteilt in diesem Falle Homer, ohne damit wohl das Dasein der Götter leugnen zu wollen. Ähnliche Scherze leistet sich der attische Lustspieldichter Aristophanes. Auch er will nicht den Zweifel stärken. Er gehört auf die Seite der Altgläubigen. Aber nun lese man etwa seine Schilderung des Dionysos und des Herakles im Eingang der „Frösche". Beide werden durchaus als Menschen geschildert: Herakles als reiner Naturbursche, Dionysos als verweichlichter Stutzer (weitere Beispiele etwa bei Wilhelm Nestle, Griechische Religiosität vom Zeitalter des Perikles bis auf Aristoteles 1933). Wir vermögen uns kaum vorzustellen, daß man eine solche Be-

handlung des Heiligen auf der Bühne erträgt. Aber im alten Athen kann man dafür sogar einen ersten Preis bekommen. Aus etwas späterer Zeit, aus dem vierten und dritten vorchristlichen Jahrhundert, erhielten sich auf Vasen Bilder von Bühnenszenen, in denen die Götter verspottet werden. Es handelt sich um die sog. Phlyakenposse in Unteritalien. Da sehen wir etwa einen kleinen Zeus auf einen viel zu hohen Throne; er strampelt mit den Beinen, weil er gegen den Kraftprotzen Herakles nichts ausrichten kann. Oder wir sehen einen Apollon, der vor Herakles auf das Tempeldach geflüchtet ist; der Beschauer ahnt, daß Apollon im nächsten Augenblicke herunterfallen und ins Weihwasserbecken stürzen wird. Margarete Bieber hat in ihrem Werke „Die Denkmäler zum Theaterwesen im Altertum“ 1920 eine reiche Menge solcher Vasen abgebildet. Bei der Phlyakenposse darf man fragen, ob Dichter und Schauspieler noch an die Götter glauben. Tatsache ist, daß die Öffentlichkeit selbst diese Darstellungsweise duldet und ihre Wiedergabe auf Tongefäßen nicht ungern sieht. Später lieben die berufsmäßigen Kritiker des Götterglaubens, sich der erwähnten Darstellungsformen zu bedienen. Jedermann kennt die Göttergespräche des Lukian von Samosata, seine Witze über die syrische Göttin, über den angeschwemmten Adoniskopf von Byblos und dgl. Man findet ähnliches in anderen Religionen nur selten. Es gibt einen japanischen Buntdruck, der den Tod eines Lebemannes in der Art darstellt, in der sonst Buddhas Nirwana behandelt wird. An Stelle der Jünger treten die Damen; eine ist sogar mit ihrem Hündchen erschienen, das sich an der allgemeinen Klage beteiligt (Albert Grünwedel, Buddhistische Kunst in Indien, 2. Aufl., 1920, S. 181). Wichtiger für uns ist Folgendes. Die griechische Art wirkt gelegentlich, wenn auch in zurückhaltender Form, auf das katholische Mittelalter ein. Nach der Fastenzeit mit ihrer Strenge und ihren Entbehrungen erzählt der Pfarrer am Osterfeste allerlei Lustiges auf der Kanzel. Die Mysterienspiele enthalten einige humoristische Szenen; etwa den Wettlauf des Petrus und des Johannes zum Grabe Jesu (Nestle S. 141 f.). Und die Bildhauer, die die Dome schmücken, erlauben sich manche Späße. Bekannt sind die Chimären von Notre-Dame in Paris: hier scherzt der Künstler über den

Teufel und sein Gefolge; mißgestaltete Wesen strecken die Zunge heraus, markieren Neugier, knaupeln einen Kuhhasen ab usw. Ähnliche Bildwerke findet man noch an vielen anderen Stellen: an der berühmten Kathedrale von Chartres, am Stefansdom zu Wien, auf den Säulenkapitellen der Kirche San Vicente in Avila usw. Auf dem Altare der Predigerkirche in Erfurt sah ich vor Jahren ein altes Schnitzbild der heiligen Familie: Joseph hält mit der linken Hand eine Pfanne über ein Holzfeuer; mit einem Löffel in der Rechten bedroht er ein Kätzchen, das aus der Pfanne naschen will; dicht neben dieser Szene findet sich Maria mit dem Jesuskinde[1]). Wenn ich nicht irre, hat Fritz von Uhde einmal ein Bild der heiligen Familie gemalt, auf dem man u. a. einen Spirituskocher sieht. Das Kätzchen und der Kocher wollen einen Zug voll Humor in die Darstellung bringen: der Künstler der Gegenwart bedient sich des Mittels in zarterer Form. Aber von all den erwähnten christlichen Belegen muß man urteilen: hier ist die griechische Art nur halb übernommen. Der Grieche verspottet selbst den olympischen Zeus. Im Christentume stehen Gott der Vater und Jesus außerhalb aller Kritik. Der Witz bemächtigt sich nur der Nebenpersonen, der Jünger, des dummen oder des schlauen Teufels usw. Dafür wagt sich der christliche Witz allerdings in das heilige Gebäude selbst hinein.

Diese Einzelbeispiele mögen genügen. Ich fasse zusammen, was sich auf Grund des mitgeteilten Stoffes und anderer Tatbestände ergibt. In den morgenländischen Religionen (besonders in den entwickelteren Religionen der großen Weltreiche) ist Gott vor allem der König; die Frommen sind seine Untertanen, d. h. seine Sklaven; sie werden von ihrem Gotte selbstverständlich versorgt und betreut; aber der Abstand zwischen Gott und den Gläubigen ist groß, wie die Entfernung von Himmel und Erde; ein Hofstaat (die Engel) und ein strenges Zeremoniell umgeben Gott. Die andere Vorstellung (Gott der Vater der Menschen) ist in der älteren Zeit lebendig, tritt aber später mehr und mehr zurück. Der griechische Olymp kennt keinen Hofstaat im eigentlichen Sinne und keine Hofdienstordnung. Natürlich darf man

[1]) Der Kirchner der Predigerkirche Ad. Scheidemann half freundlichst meiner Erinnerung nach.

gegen die Götter nicht freveln. Aber sie sind dem Menschen nahe. Nur selten werden sie Könige und Herren genannt. Der Fromme will nicht ihr Sklave sein. Vater ist die Anrede für Gott, die seinem Wesen am besten entspricht. Pausanias erwähnt einen merkwürdigen Tatbestand, der die griechische Frömmigkeit schlagartig beleuchtet (1, 17, 1). Es gebe in Athen auf dem Markte einen Altar des Eleos, also des Gottes der Barmherzigkeit. Er sei nur hier in Griechenland anzutreffen und ein Beweis für die besondere Frömmigkeit der Athener (es ist bekannt, daß die Athener auch sonst als die frömmsten Griechen gelten: AG. 17,22; Josephus gegen Apion 1, 11 § 130). Im Morgenlande ist ein Gott der Barmherzigkeit wohl von vornherein unmöglich.

Der Gottesvorstellung entspricht die ganze Art der Frömmigkeit. Im Osten und in Rom naht man der Gottheit nur unter Beobachtung strenger Sitten. Man kniet vor der Gottheit oder wirft sich vor ihr auf die Erde. Man zieht vor ihr die Schuhe aus. Man hält sich an bestimmte Gebetszeiten und beachtet eine bestimmte Gebetsrichtung. Das Letztere ist besonders wichtig. Der Gedanke, daß Gott allgegenwärtig ist, wird nicht erreicht oder nicht ernst genommen. Man erreicht ihn zuweilen grundsätzlich: aber man versäumt es, ihn folgerichtig durchzuführen und das fromme Leben nach ihm zu gestalten. Auch der König ist nicht allgegenwärtig. Er übt seine Herrschaft durch die Boten und Beamten aus, die er sendet. So hat auch Gott seine Dienstmannen. Das alles ist in Griechenland anders. Hier kniet man wohl nur vor Gottheiten der Unterwelt; man kniet also nicht, um sich vor Gott klein zu machen, sondern um Gott näher zu sein. In der Andacht vor Unterwelts-Gottheiten entledigt man sich auch einmal einer Sandale: wieder ist die Absicht, dadurch mit Gott enger verbunden zu werden. Man sieht: der Grieche erlebt die Gottheit ganz anders. Er erlebt und fühlt ihre Gegenwart; zuweilen ihre Allgegenwart. Der Kyniker Diogenes sieht eine Frau knien. Er sagt zu ihr: sie nehme eine unehrerbietige Haltung ein; Gott sei doch auch in ihrem Rücken (Diogenes Laërtios 6,37). So wird Altgriechenland ein klassisches Land der Mystik. Der Gott Dionysos ist der Mittelpunkt dieser Mystik. Er wandert zwar erst in homerischer Zeit ein und stößt auf mancherlei Wider-

stand. Aber er hat nicht nur Gegner, sondern auch begeisterte Verehrer (vgl. die Bakchai des Euripides usw.). Auf das Ganze des Griechentums wirkt Dionysos entscheidend ein. Er beherrscht die Masse: von den Künstlern wird nichts häufiger dargestellt, als Dionysos und sein Kreis. Aber auch die Führer des griechischen Geisteslebens empfangen von Dionysos wertvolle Anregung. Hätte dieser Gott nicht den Ackerboden aufgerissen, so könnten Platon, Plotin, der Areopagite weder säen noch ernten. All das ist mir ein Beweis dafür, daß Dionysos griechischer Art blutsverwandt ist. Vielleicht ist er auch seinem Ursprung nach irgendwie hellenisch. Tänze von Verzückten, also sichere Kennzeichen ursprünglicher Mystik, gibts schon in Altkreta, und altkretische Art ist mit griechischer verwandt, stellt sogar eine Wurzel griechischen Wesens dar[1]). Im alten Morgenlande dagegen gibt es nur kümmerliche Reste oder Ansätze von Mystik, wohl Überbleibsel einer vergangenen Zeit und vielleicht auch eines anderen Volkstums.

Mit aller Behutsamkeit weise ich hier auf einen Tatbestand hin, der mit dem Gesagten zusammenhängt und noch der Klärung bedarf. Im Morgenlande und in Griechenland kommt es vor, daß Herrscher und andere Führer göttliche Ehren genießen. Es handelt sich dabei nicht um eine vorübergehende (dionysische) Besessenheit, nicht um ein zeitweiliges Ergriffensein von Gott, das dann von den Frommen entsprechend gedeutet würde; sondern um ein Gottsein, das anhält, vielleicht während eines ganzen Menschenlebens. Reichen Stoff, der hierher gehört, stellte eben Hans Windisch zusammen (Paulus und Christus S. 24 ff., in den Untersuchungen zum Neuen Testament 24, 1934). Angesichts dieses Tatbestandes erhebe ich die Frage: fühlen sich die Könige und die geistigen Führer auch selbst als Götter? Für das Morgenland muß wahrscheinlich mit Nein geantwortet

[1]) Ich versuchte das religionsgeschichtlich Wichtigste über Dionysos in einer besonderen Darstellung zusammenzufassen: Dionysos (Angelos-Beiheft 3, 1931). Dazu kommen neuerdings: Walter F. Otto, Dionysos, Mythos und Kultus (Frankfurter Studien zur Religion und Kultur der Antike 4, 1933); Otto Kern bei Pauly-Wissowa, Real-Encyclopädie der classischen Altertumswissenschaft 16, 1934, Sp. 1290 ff. unter „Mysterien"; Carl Schneider, Einführung in die Neutestamentliche Zeitgeschichte, 1934, S. 123 ff.

werden: der Unterschied zwischen Gott und Mensch gilt als zu groß und erscheint als unüberbrückbar. Albrecht Alt weist mich darauf hin, daß vor allem die neubabylonischen Könige eine deutliche Sprache reden. Sie nennen sich nicht Gott, fühlen sich nur als Diener der Götter (Stephen Langdon, Die neubabylonischen Königsinschriften, in der Vorderasiatischen Bibliothek 4, 1912). Da lesen wir etwa: „Nabopolassar, der Machthaber von Babylon, der König von Sumer und Akkad, der erhabene Fürst, der Gegenstand der Handausstreckung des Nebo und Marduk, der Unterwürfige, Demütige, der gelernt hat von Grund auf die Furcht vor Gott und Göttin, der Erhalter von Esagila und Ezida, der bedacht ist auf die regelmäßigen Opfer der großen Götter, bin Ich" (S. 61). Dieser Nabopolassar hilft selbst einen Tempel bauen. Er sagt: „Dem Marduk, meinem Herrn, beugte ich meinen Nacken. Das Gewand, das Prachtkleid meiner Königswürde, schürzte ich auf. Ziegel und Lehm trug ich auf meinem Haupte" (S. 63). Das sind zwei Beispiele für viele. Die ägyptischen Könige werden allerdings folgerichtig und zu allen Zeiten auf die Seite der Götter gestellt. Aber ich glaube, daß darin nur ein Stück Zeremoniell liegt: die Pharaonen selbst halten sich für Menschen. Amenophis IV. gestattet seinen Künstlern, ihn darzustellen, wie er ist, ohne alle Schmeichelei: mit dem eigentümlichen Schädel, dem hängenden Kinne, dem vortretenden Bauche und den dünnen Waden. Er gestattet weiter, ihn abzubilden, wie er bequem dasteht und einen Stock unter die Achsel klemmt (nach der Art der Athener); wie er an eine Blume riecht, die ihm die Königin hinhält; wie er mit seinen kleinen Kindern spielt. Dieser Herrscher hat kein göttliches Selbstbewußtsein. Nun ist Amenophis IV., der König von Amarna, eine Gestalt für sich; seine Eigentümlichkeit ist nicht ohne weiteres allgemein ägyptisch. Aber man darf annehmen, daß auch andere Pharaonen sich für Menschen halten. Ägyptische Könige, die einen guten Teil der Welt beherrschen, knien vor ihren Göttern. Sie rutschen mit vorgebeugtem Körper auf dem Boden vorwärts, wenn sie etwas dem Heiligtume weihen. In dienstfertig eiligem Laufe nahen sie dem Götterbilde, um zu opfern (bei dem sog. Opfertanze). All das sind Gebräuche, die nicht immer beobachtet werden

müssen. Aber daß sie der König oft genug beobachtet, ist für seine fromme Selbstbeurteilung bezeichnend. Leider versagt unser Wissen völlig an einer für uns entscheidenden Stelle: wir ahnen von keinem der älteren jüdischen Messiasse, wie sein Innenleben und sein Hoheitsbewußtsein gestaltet ist; auch nicht von Bar Kochba. Darf man für Bar Kochba einen Schluß aus seinen Münzen ziehen? Er legt sich auf ihnen entweder gar keinen Titel bei, oder er bezeichnet sich nur als „Fürsten". Beides spricht nicht dafür, daß er sich nahe an Gott herangerückt hätte. Ganz anders sieht der Tatbestand aus, den wir in der griechischen Welt beobachten. Hier bildet die dionysische Verzückung, obwohl sie nur einen kurzen Rauschzustand darstellt, doch ein Mittel, um sich ein dauerndes Wohnen Gottes im Menschenleibe anschaulich zu machen. Einer der großen geistigen Führer, Empedokles, spricht sich folgendermaßen aus: „Ihr Freunde, die ihr die große Stadt bewohnt, die am gelblichen Akragas sich hinabzieht, nahe dem Burgberge, ihr Pfleger trefflicher Werke, ehrwürdiger Hort der Fremdlinge sonder Falsch, seid mir gegrüßt! Ich aber wandle jetzt als unsterblicher Gott, nicht mehr als Sterblicher vor euch; man ehrt mich als solchen allenthalben, wie es mir zusteht, indem man mir Tänien ums Haupt flicht und blühende Kränze. Sobald ich mit diesen Anhängern, Männern und Frauen, die blühenden Städte betrete, betet man mich an und Tausende folgen mir nach, um zu erkunden, wo der Weg zum Heile führe. Die einen wünschen Orakel; die anderen fragen wegen mannigfacher Krankheiten nach" usw. „Bin ich doch mehr als sie, die sterblichen, vielfachem Verderben geweihten Menschen!" (So nach der Übersetzung von Hermann Diels, Die Fragmente der Vorsokratiker I, 3. Aufl., 1912, S. 264 f.). Auch anderen traut Empedokles zu, daß sie eines Tages vergottet werden: „Zuletzt werden sie zu Sehern, Sängern, Ärzten und Fürsten unter den irdischen Menschen und wachsen hieraus empor zu Göttern, an Ehren reichsten" (ebenda S. 278). Kein Wunder, daß in Griechenland auch die politischen Führer sich für Götter halten! Dem Lysandros werden Opfer dargebracht; es scheint, daß er sich das gern gefallen läßt (Duris bei Plutarch, Lysandros 18). Philipp von Makedonien läßt sein Bild mit den Bildern der zwölf Götter

an einem Festzuge teilnehmen (Diodoros Sik. 16, 92, 5). Alexander der Große trägt „beim Symposion und andern Gelegenheiten gern heilige Gewänder": „bald das Purpurgewand, die gespaltenen Schuhe und die Hörner des Ammon, bald die persische Stola, Bogen und Wurfspieß der Artemis, bald die Flügelschuhe, Petasos und Kerykeion des Hermes, bald Löwenfell und Keule des Herakles". Es ist mir wichtig, daß die Kostümierung gerade beim Mahle stattfindet: sie scheint also unverfälschter Ausdruck der inneren Stimmung (Ephippos bei Athenaios 12, 53 S. 537 E F; Otto Weinreich, Menekrates Zeus und Salmoneus = Tübinger Beiträge zur Altertumswissenschaft 18, 1933, S. 17). Das ist nur ein Teil der vorhandenen Belege. Es gibt Griechen genug, die hier nicht mittun: wie könnte man in einem denkenden Volke anderes erwarten? Aber wenn man der griechischen Frömmigkeit gerecht werden will, darf dieser Zug nicht fehlen. Vielleicht darf man also urteilen: das Morgenland erweist den Herrschern oft göttliche Ehren; das gleiche kommt in Griechenland vor, wenngleich seltener; aber nur in Griechenland scheint es Herrscher zu geben, die sich als Götter fühlen.

Ist ein solches Selbstgefühl krankhaft? Diese Frage kann man schwerlich allgemein beantworten. Es kommt alles darauf an, wie der Tatbestand im einzelnen aussieht. Der Arzt muß hier den Mystiker anders beurteilen als den Verstandesmenschen; den Dionysosverehrer anders als den Priester des Asklepios; den Pantheisten anders als den, der an persönliche Götter glaubt. Dazu sind Einzelumstände zu beachten: wenn sich Alexander für Artemis hält, so stimmt das bedenklich. Also müssen wir von Fall zu Fall entscheiden. Aber eine allgemeine Feststellung darf man vielleicht treffen, wieder mit aller Behutsamkeit. Jede Irrenanstalt birgt arme Kranke, die da wähnen, sie seien Gott oder Gottes Sohn u. dgl. Dem alten Morgenlande scheint diese Krankheitsform fremd zu sein: hier empfindet man wohl allgemein den Abstand zwischen Gott und Mensch. Die Krankheit des Königs Nebukadnezar, wie sie im Buche Daniel geschildert wird, gehört nicht in diesen Zusammenhang. Diese Krankheit ist eine Strafe, die Gott über den König verhängt, weil er hochmütig ist; der Erscheinungsform nach ist die

Krankheit alles eher als Cäsarenwahnsinn (Dan. 4). Aber in Griechenland gibt es Geisteskranke, die sich für Götter halten. Ich rechne Empedokles nicht hierher. Sein Selbstgefühl erklärt sich daraus, daß er an eine Seelenwanderung glaubt. Und Empedokles macht keine Kluft zwischen sich und seinen Verehrern: er heißt sie Freunde; er vertraut auf ihren Aufstieg. Doch finden sich eine Reihe sicherer Belege für Größenwahnsinn in der griechischen Welt. Wir danken der neuesten Arbeit Otto Weinreichs Aufschlüsse hierüber (Menekrates Zeus usw. s. o.). Am bekanntesten (und zugleich am sichersten zu beurteilen) ist der syrakusische Arzt Menekrates im vierten Jahrhundert vor Christus. Er „hielt sich für Zeus, nannte sich Menekrates Zeus, kleidete sich als Zeus und umgab sich mit einem Hofstaat von olympischen Göttern" (Weinreich S. 1). Der Unterschied zwischen Empedokles und Menekrates springt in die Augen. Das wichtigste: die Gefolgsleute sind für Menekrates nicht „Freunde", sondern „Sklaven", obwohl er sie als Götter kostümiert. Ich sehe darin weniger morgenländischen (in diesem Falle etwa punischen) Einfluß, als die Sucht des kranken Geistes, sich über andere zu erheben (Athenaios 7, 33, S. 289 AB). Unklar bleibt mir im Falle des Menekrates nur eine Nebenfrage. Folgten ihm die Verehrer rein aus rechtlichem Zwange und dem Gefühle der Dankbarkeit für erfolgreiche Heilung? oder hielten sie sich selbst für göttliche Sklaven, wie die Bakchoi und Bakchai sich als göttliche Sklaven des Dionysos empfanden? Wer die Geschichte des Wahnsinns kennt, wird die zweite Möglichkeit nicht ausschließen: auch das Irresein steckt an. Ausdrücklich bemerke ich, daß der Fall Menekrates in der altgriechischen Welt nicht allein steht; er ist nur verhältnismäßig am besten bekannt (Weinreich S. 78 ff.).

Selbstverständlich gestaltet sich der Zusammenhang zwischen Frömmigkeit und Sittlichkeit im Morgenlande anders, als in Griechenland. Dem Morgenlande eigentümlich ist die starke und fast ausschließliche Betonung von Gottes Gebot. Nur gelegentlich sagt man: das Gute müsse aus freier, edler Gesinnung getan werden. Gerhard von Rad weist mich auf ein paar Stellen der alttestamentlichen Gesetzgebung hin. „Geben sollst du ihm (dem armen Volksgenossen) und sollst,

wenn du ihm gibst, nicht verdrießlichen Sinnes sein." Ich möchte aber diese Mahnung nicht besonders hoch werten. Es folgt nämlich: „Denn um solcher Tat willen wird dich Jahwe segnen". Somit ist weniger an die im Herzen empfundene Güte gedacht, als an die Vergeltung Gottes, mit der man rechnet (Deut. 15, 10 usw.). Eher vergleiche man einen Spruch des Antigonos von Socho: „Seid nicht wie Sklaven, die dem Herrn dienen, um Lohn zu erhalten; sondern seid wie Sklaven, die dem Herrn dienen, ohne die Absicht, Lohn zu erhalten." Hier kann der Gedanke vorliegen: eine gute Gesinnung müsse der letzte Grund des sittlichen Handelns sein (Aboth 1, 3). Das ist freilich eine Ausnahme. Derartiges ist für das Morgenland kaum bezeichnend. Aber das folgende Geschichtchen spricht Bände. Rabbi Akiba, ein geistiger Führer der Juden im zweiten Jahrhundert unserer Zeitrechnung, wird von Tyrannus Rufus gefragt: „Was zeichnet den Sabbat vor anderen Tagen aus?" Er antwortet: „Der Wille des Herrn" (bab. Sanhedrin 65 b). Wo solche Gedanken vorherrschen, gibt man sich nicht viel Mühe, den tieferen Sinn eines Gebotes zu erforschen. Es genügt, daß das Gebot auf Gott zurückgeführt werden kann. Man macht also keinen (oder keinen strengen) Unterschied zwischen Sittlichkeit und bloßem Zeremoniell; also auch nicht, um ein besonders wichtiges Beispiel zu bringen, zwischen Sünde und kultischer Unreinheit u. dgl. Im Talmud wird einmal berichtet, daß zwei Frauen zur Prügelstrafe verurteilt wurden: die eine wegen Unzucht; die andere, weil sie unreife Sabbatjahrsfeigen gegessen hatte. Die Erzählung verrät Kenntnis davon, daß hier Vergehen ganz verschiedener Art vorliegen. Aber man nimmt die vorliegende Frage nicht ernst; das alte Gesetz bleibt bestehen (bab. Joma 80 b). In Griechenland ist ursprünglich die Stimmung auch vorhanden, die zwischen Sittlichkeit und gottesdienstlichem Versehen nicht unterscheidet. Aber die geistigen Führer kommen frühzeitig darüber hinaus. Durch eigenes Nachdenken sucht man die Gebote der Gottheit zu begreifen. Mir scheint die Umwandlung bezeichnend, die das Judentum durchmacht, als es aus dem Morgenlande nach Gebieten griechischer Zunge kommt. Unter den Juden der Zerstreuung taucht überall der Wunsch auf, die alttestament-

lichen Gebote dem Verstande sinnvoll zu machen. Beim Zeremonialgesetze, also vor allem bei Sabbat- und Reinheitsvorschriften, ist das etwas schwierig. Hier vermag nur grundsätzliche Umdeutung zu helfen. Man sagt z. B.: „Die Vögel, die wir essen, sind alle zahm und zeichnen sich durch Reinheit aus, da sie Weizen und Hülsenfrüchte als Nahrung gebrauchen, wie Tauben, Turteltauben usw. Die verbotenen Vögel aber sind wild und fleischfressend, vergewaltigen mit ihrer Kraft die übrigen und nähren sich, indem sie in frevler Weise die vorhin genannten zahmen fressen. Moses deutete nun, indem er sie unrein nannte, an, daß die, denen das Gesetz gegeben ist, in ihrer Seele Gerechtigkeit pflegen und niemanden im Vertrauen auf ihre Kraft vergewaltigen sollen" usw. (Aristeas 145 ff.).

Endlich ist auch das ganze Lebensgefühl des Frommen in den verschiedenen Religionsformen verschieden. Man erkennt das am deutlichsten an der Art, in der man Leiden und Tod empfindet und beurteilt. Im Morgenlande sieht man im Leiden grundsätzlich eine Strafe Gottes für irgendeine Sünde. Man sucht die Strafe abzuwenden, indem man die Sünde bereut und bekennt. Der Tod wird schon in alttestamentlicher Überlieferung als eine Strafe Gottes angesehen. So erscheint der Tod als der schrecklichste der Schrecken. Man sehe einmal auf altägyptischen Darstellungen, etwa auf Totenbuchbildern, die Massen von Klagefrauen, die bei einem Begräbnisse aufgeboten werden! In Griechenland finden sich solche Gedanken und Stimmungen auch, werden aber vielfach überwunden. Der Gläubige des Dionysos vermag in dem Wahnsinn, der ihn trifft, eine göttliche Gnade zu erblicken. Der Tod wird nur in Ausnahmefällen als eine Strafe Gottes angesehen. In der Regel gilt er als das natürliche Ende oder als Adiaphoron; nicht selten als ein Glück (Herodot zeigt in der bekannten Geschichte von Kleobis und Biton: „es sei dem Menschen besser, zu sterben, als zu leben": 1, 31). So kann man sich den Tod unter allerhand anmutigen Bildern vorstellen. Klagefrauen treten auf, aber kaum je so wichtig und in so dichten Massen, wie bei ägyptischen Begräbnissen. Der Künstler benutzt diese Frauen gelegentlich, um die Schönheit des Schmerzes in seinen verschiedenen Formen darzustellen.

Man hat eingewandt: in den Tagen Jesu hätten sich die Religionen, und damit die Frömmigkeitsformen, vermischt; man könne also die ursprünglich vorhandenen Gegensätze nicht mehr wahrnehmen. Das ist nicht richtig. Wir werfen etwa einen Blick auf die Bilder der Göttin Isis. Die Ägypter stellen sie bis in die späteste Zeit in der altmodischen Frauentracht des Alten und Mittleren Reiches dar: so tritt der Abstand zwischen Isis und ihren Gläubigen hervor. Der griechische Künstler hüllt Isis sofort in das Gewand der Gegenwart und betont so die Nähe und Innerweltlichkeit der Göttin. Ich wähle dies Beispiel, weil Bilder der Isis besonders häufig sind. Aber wir begegnen dem Tatbestande auch sonst nicht selten, und die Texte bestätigen, was wir aus den Denkmälern schließen.

Wenn wir die beiden Religionsformen einander gegenüber stellen, so ist es leicht, dem Judentume der Zeit Jesu seinen Platz anzuweisen. Ich brachte bereits Belege dafür, daß es durchaus zum Morgenlande gehört.

Das Alte Testament nimmt teilweise noch eine freiere Haltung ein. Hier wird freilich auf der einen Seite der Gedanke an Gottes Unnahbarkeit betont. Man lese den Bericht Jesajas über seine Berufung (6, 1 ff.)! Gott sitzt auf einem erhabenen Throne, riesengroß: nur die Säume seines Gewandes füllen den Tempel. Ein Hofstaat ist da: Seraphim schweben umher; sie beobachten ein bestimmtes Zeremoniell; sie verhüllen Gott; sie sprechen ihm zu Ehren ein Loblied: „Heilig, heilig, heilig ist Jahwe der Heerscharen; seine Herrlichkeit füllt die ganze Welt“. Der Raum ist von Rauch erfüllt: auch der Rauch dient dazu, Gott unsichtbar zu machen. Wenn ein sündiger Mensch eintritt, so muß er entsündigt werden. Aber auf der anderen Seite gibt es genug Aussagen im Alten Testamente, die Gottes gnadenreiche Nähe bezeugen. „Jahwe ist denen nahe, die zerbrochenen Herzens sind“ (Ps. 34, 19). „Jahwe ist nahe allen, die ihn anrufen“ (Ps. 145, 18). Seine Barmherzigkeit ist so groß, daß man sie unter dem Bilde irdischer Vaterliebe veranschaulicht: „Wie sich ein Vater über Kinder erbarmt, erbarmte sich Jahwe über die, die ihn fürchten“ (Ps. 103, 13). Am sinnenfälligsten beobachten wir den Tatbestand in den Erzvätergeschichten. Jahwe

kehrt bei Abraham ein (Gen. 18, 1 ff.): auch bei den Griechen hören wir, daß Götter von Menschen bewirtet werden. Eine bezeichnende Eigentümlichkeit griechischer Art liegt nur darin, daß der griechische Gott zuweilen schon beim Betreten des gastfreundlichen Hauses trunken ist, wie Dionysos bei Ikarios; gerade diese Erzählung wird von den Bildhauern gern dargestellt.

Man kann die beiden Möglichkeiten des alttestamentlichen Gotteserlebnisses an vielen israelitischen Personennamen erkennen. Es gibt Namen, die Gott als Herrn und König bezeichnen, und andere Namen, die ihn Vater oder Bruder nennen. Die Namen leisten uns noch einen besonderen Dienst: sie zeigen, daß auch andere semitische Völker zunächst sowohl die besondere Größe Gottes, wie seine hilfreiche Nähe empfinden (Martin Noth, Die israelitischen Personennamen, 1928).

Später verliert sich der Reichtum an frommen Stimmungen, über den die ältere Zeit und vor allem das Alte Testament verfügen. Das gilt besonders vom Judentume. Man kann sich das z. B. an der Einrichtung einer Synagoge klar machen. Sie ist nach Jerusalem gerichtet; also nach dem Tempel oder der Stätte des Tempels. Dort ist offenbar Gottes Gegenwart am wirksamsten. In der Synagoge wird diese Gegenwart durch den Toraschrein mit den Torarollen dargestellt. Der Schrein steht an der Wand, die Jerusalem am nächsten liegt. Die fromme betende Gemeinde hat den Toraschrein vor sich und richtet so zugleich die Augen nach Jerusalem. Eine Sage erzählt: Elias habe einmal einen Juden getroffen, der außerhalb der Synagoge betete und dabei dem heiligen Gebäude den Rücken zukehrte. Für Elias ist dieser Mann ein Frevler. Er erschlägt ihn mit dem Schwerte: man dürfe Gott beim Beten nicht den Rücken zukehren (bab. Berachoth 6 b). Diese Vorstellung ist auch sonst im Morgenlande und im Bereiche morgenländischen Einflusses nachweisbar. Einige Teilnehmerinnen eines korinthischen Isisfestzuges, die vor dem Götterbilde einherziehen, tragen Spiegel auf dem Rücken; die Göttin soll den Eindruck haben, daß die Gläubigen ihr entgegenkommen (Apuleius Metam. XI 9). Der syrische Kaiser Elagabal führt das Sechsgespann, das seinen heiligen Stein trägt, rückwärts schreitend, also mit dem Gesichte nach dem Steine gewandt (Herodian V 6$_6$).

Aus der hier bezeugten frommen Sitte erkläre ich mir folgendes. Auf dem Gebiete der katholischen Kirche bemerkt man nicht selten Kreuze, die auf beiden Seiten Figurenschmuck zeigen; etwa auf jeder Seite ein Bild des Gekreuzigten; oder auf der einen Seite den Gekreuzigten und auf der anderen eine Pietà. Ich sah solche Croix à personnages, wie man in Frankreich sagt, besonders häufig in der Bretagne; aber auch sonst sind sie anzutreffen, z. B. auf der alten Moselbrücke von Trier. Von einer katholischen Tanzprozession zu Ehren der Maria del Carmen in La Tirana in Chile höre ich folgendes: die weiblichen Teilnehmer tragen Heiligenbilder und schwere Statuen; die Männer der betreffenden Familie schreiten voraus, aber rückwärts gewandt, um die Heiligtümer dauernd anzublicken. Daß ähnliche Sitten auch im heutigen Spanien vorkommen, lernte ich aus dem Stierkämpferromane des bekannten spanischen Dichters Vicente Blasco Ibañez: Sangre y arena („Blut und Sand") S. 38.

Für die jüdische Gottesverehrung ist weiter bezeichnend, wie man den Namen Gottes behandelt. Der Name Jahwe wird fast nie ausgesprochen; selbst das Wort Gott wird gemieden. Aquila übersetzt das Alte Testament ins Griechische: den Namen Jahwe schreibt er mitten im griechischen Texte hebräisch, und zwar mit althebräischen Buchstaben. Manche Juden sind so abergläubisch, daß sie sich den Namen Gottes eintätowieren lassen. Das ist seltsamerweise erlaubt. Aber diese Tätowierten dürfen sich weder waschen, noch salben, noch sollen sie je an einem schmutzigen Platze stehen. Müssen sie sich einem levitischen Bade unterziehen, so ist die Tätowierung zuzubinden (bab. Joma 8 a, tannaitisch).

Auch kleine Geschichten machen die jüdische Vorstellung von Gottes Heiligkeit klar. Ein Priester bemerkt, daß das Pflaster an einer Stelle des Jerusalemer Tempels ein besonderes Aussehen hat. Er berichtet einem anderen davon, stirbt aber, ehe er ausgeredet hat. Der Grund: hier ist die Bundeslade verborgen (bab. Joma 54 a).

Natürlich gibt es Unterschiede zwischen den einzelnen Religionen, die zu derselben Religionsform gehören.

Auf dem Gebiete des freien Gottesbegriffs glaube ich wahrzunehmen, daß die altkretische und die griechische Frömmigkeit

verschieden gestimmt sind. Wir wissen über Kreta nur wenig; man darf von dem lückenhaften Stoffe nicht zu viel erhoffen; das mindestens ist deutlich, daß sich Altkreta und das geschichtliche Griechenland auf verschiedenen Entwicklungsstufen befinden. Kreta steht einigermaßen noch im Banne des Morgenlandes. Man liebt eine feierliche Haltung im Gottesdienste. Die Teilnehmer an einer Prozession halten den Oberkörper steif zurück (wie übrigens zuweilen auch die Gottheiten selbst). Man betet oft, indem man einen Arm vor den Kopf oder vor die Stirn hält; das bedeutet Abwehr; man fürchtet also die Heiligkeit Gottes. Und es kommt vor, daß man die Gottheit nicht darstellt, sondern ihr Dasein nur andeutet (so will wohl das Löwentor von Mykenai auf die Löwengöttin hinweisen, die zuweilen auf geschnittenen Steinen erscheint). Dienstleute der Götter sind nicht nur die Menschen, sondern auch die Dämonen, die eine Art Hofstaat für die Götter bilden. Das alles empfinde ich als morgenländisch. Aber man ist auf Kreta eben dabei, den Bann des Morgenlandes zu sprengen. Wenn man éine Göttin darstellt, so kleidet man sie in die seltsame Tracht der kretischen Frauen; man kleidet sie also modisch, d. h. gegenwartsnah. Mindestens in einem Falle scheint mir die Göttin die Gesichtszüge eines menschlichen Modells zu tragen (hier wäre also die griechische Kunst des fünften Jahrhunderts vorausgenommen). Eine solche kretische Göttin kann, ohne jedes Zeremoniell, auf der Erde sitzen (wie die griechische Demeter); die Beter stehen vor ihr, überragen sie also. Auch das kommt vor, daß einem Beter die Gottheit in der Luft schwebend erscheint: der Beter erlebt die Gegenwart Gottes. Es gibt in Kreta sogar religiöse Tänze, die ich als ekstatisch ansehen muß: man wirft im Tanze den Kopf nach hinten oder auf die Brust; man fällt in die Knie (bei Dionysos sehen wir Ähnliches). Im geschichtlichen Griechenland werden die zuletzt genannten kretischen Eigentümlichkeiten weiter entwickelt. Mit aller Behutsamkeit darf ich darüber hinaus geltend machen, daß ich Kreta und Griechenland nicht nur als Entwicklungsstufen sehe, die auf einander folgen; ich glaube auch, daß beide sich durch eine gewisse seelische Eigenart unterscheiden. Das Leben der Kreter scheint von der Frau bestimmt. In

Griechenland (wie zu altkretischen Zeiten schon in Alt-Mykenai) herrscht der Mann. Die Frömmigkeit hat hier notwendig einen kämpferischen Zug. In Kreta kommt man wohl nur bis zum Sport, der allerdings zuweilen verwegenste Formen annimmt: man feiert fromme Feste mit Stierspielen. Nur Griechenland (und Alt-Mykenai) kennen eine Göttin, die Waffen trägt. (Die germanische Religion scheint mir zwischen griechischer und altkretischer Art etwa die Mitte zu halten).

Deutlicher lassen sich die einzelnen Religionen des morgenländischen Bereiches unterscheiden: hier fließen die Quellen reichlicher. Ich gebe einige Bemerkungen zu Altägypten und zum alten Judentume.

Kennzeichnend für Altägypten ist die Neigung zur Zauberei. Der Abstand zwischen Gott und Mensch wird also dadurch in gewisser Weise gemildert, daß man durch Zaubermittel Macht über Gott gewinnt. Die Götter gehen hier mit gutem Beispiele voran und zaubern auch. Die schlaue Göttin Isis entlockt dem Götterkönige und Göttervater Re eines Tages seinen großen Namen, das Hauptmittel aller Zauberei. Ein Wurm sticht in Isis' Auftrage den Göttervater, wohl ein Skorpion. Nun kann Isis dem Götterkönige klar machen: nur wenn sie den großen Namen wisse, könne sie Heilung erwirken. Von Stund an gibt es nichts mehr für die Göttin, was ihr unmöglich wäre. Ebenso verfahren selbstverständlich die Menschen mit den Göttern. Im Totenreiche des Osiris wird das Herz jedes Verstorbenen gewogen und eine Niederschrift über den Befund aufgenommen: danach richtet sich das Schicksal des Betreffenden in der anderen Welt. Aber es gibt ein Zaubermittel, das auch dem größten Lumpen hilft, wenigstens nach der volkstümlichen Anschauung der älteren Zeit: man legt in die Mumie an Stelle des Herzens einen steinernen Herzscarabäus mit der Aufschrift: „Tritt nicht als Zeuge gegen mich auf!" Dieses Ägypten gilt schon der alten Welt als das klassische Land der Zauberei.

Auch der Jude kennt einen Weg, auf dem er Gott sozusagen näher kommt. Er rechnet mit Gott, wie ein Kaufmann mit seinem Lieferanten oder Kunden rechnet. Es ist mir nicht klar, wie diese Eigenart der jüdischen Frömmigkeit entstand. Im

Alten Testamente tritt Derartiges nicht nennenswert hervor. Wir müssen also nach einem geschichtlichen Einflusse suchen, der hier die jüdische Art bestimmt. Man wird ihn aber wohl nur vermuten dürfen: das Judentum gerät in der Zerstreuung notwendigerweise mehr und mehr auf den Weg des Fabrikanten, Händlers und Bankiers. Es soll damit nichts gegen den Rechtssinn und die Standessittlichkeit dieser Berufsvertreter überhaupt gesagt sein. Sie sind notwendige und wertvolle Glieder jedes Volkes. Nur ist es eine Frage, ob es für ein Volk ein Segen ist, wenn es ausschließlich oder fast ausschließlich aus Kaufleuten besteht. Dann tritt eine Gefahr auf: man sieht alles, auch das geistige Leben, auch die Frömmigkeit, nur unter dem Gesichtspunkte der Wirtschaft. Die Folge ist Einseitigkeit. Diese Einseitigkeit dürfte im Judentume der Zeit Jesu bereits eingetreten sein. Ich bin mir bewußt, daß ich mit einer solchen Vermutung den jüdischen Tatbestand noch nicht restlos deute. Die Frage ist nur ein Stück zurückgeschoben. Warum zerstreuen sich die Juden in alle Weltteile? Hier bleibt letztes vorläufig ungeklärt. Lehrreich ist dabei, daß die geistigen Führer des frommen Judentums die Entwicklung ihres Volkes zum Händlervolke mit Sorge beobachten. Die Essener (bezeichnenderweise halbe Hellenisten) verwerfen den Handel. Aber auch bei den Rabbinen findet sich eine ähnliche Stimmung. In den rabbinischen Schriften wird stillschweigend vorausgesetzt, daß der echte Jude Bauer ist; daß er vom Acker oder vom Weinberge oder vom Ölbaumgarten lebt. Ein guter Teil der jüdischen Armenpflege ist auf die Landwirtschaft aufgebaut. Man lese unter diesem Gesichtspunkte einmal die rabbinischen Aufsätze Pea „über den Ackerwinkel“![1]) Aber innerlich fühlen sich die Rabbinen nicht gehindert, an der Umwandlung der alttestamentlichen Frömmigkeit in eine Händlerfrömmigkeit teilzunehmen.

Der Sachverhalt wird am sichtbarsten, wenn man sich die jüdischen Anschauungen über den Sinn des Leidens vergegenwärtigt; also Anschauungen, die im Mittelpunkte der Frömmigkeit

[1]) Mir ist der Tatbestand durch eine noch ungedruckte Arbeit des Herrn cand. theol. Gottfried von Lippe besonders nachdrücklich vor Augen geführt worden.

stehen und für jeden Menschen große Gegenwartsbedeutung und Lebensnähe besitzen. Die Frage bewegt das Judentum stark: man sieht das aus der Tatsache, daß zwei Bücher ausschließlich oder fast ausschließlich den Sinn irdischen Leidens erörtern: das Buch Hiob und sein jüngeres Seitenstück, das Buch Tobit. Beide Bücher machen klar, daß man unmöglich die jüdische Auffassung auf eine kurze Formel bringen kann. Aber beide zeigen zugleich, welcher Gesichtspunkt für den Juden der wichtigste ist: der Fromme kann nicht dauernd im Unglück bleiben; er muß für sein Leiden einen entsprechenden Lohn empfangen. Darum bringen beide Bücher (man kann das kaum anders ausdrücken) ein Happy End, das in etwas unnatürlicher Weise herbeigezwungen wird. Der Gesichtspunkt der rechnenden Vergeltung beherrscht auch die Rabbinen. Ich bringe eine ganz kleine Auswahl aus dem ungeheuer reichen Stoffe. Hillel sieht einen Schädel auf dem Wasser schwimmen. Der berühmte Lehrer spricht ihn an: „Weil du jemanden ertränkt hast, hat man dich ertränkt; später werden die ertrinken, die dich ertränkt haben" (Aboth 2, 7). Wo es möglich ist, sieht man also in dem Leiden eine Strafe, die nach einer genauen Talionsrechnung verhängt wird. „Wer nicht arm ist, aber Unterstützung annimmt, der stirbt nicht im Greisenalter, ohne daß er die Hilfe der Menschen noch nötig gehabt hat" (Pea 8, 9). Diese strenge Talionsrechnung läßt sich nicht immer durchführen. Aber immer kann der Wissende angeben, warum dies oder jenes Leiden über den Menschen hereinbricht. Ein Rabbi Dosa ben Archinos gibt folgende Todesursachen an: Schlafen am Morgen; Weintrinken am Mittag; Reden mit Kindern; Zusammensitzen mit Leuten, die das Gesetz nicht gelernt haben (Aboth 3, 14). So wird allgemein empfohlen: wenn Leiden über den Menschen kommen, so prüfe er seine Taten; bleibt die Prüfung ergebnislos, so liegt wohl eine Vernachlässigung des Gesetzes vor; nur in dem anscheinend seltenen Falle, daß auch dieser Grund nicht zutrifft, darf man annehmen: Gott züchtige den Betreffenden aus Liebe (b. Berachoth 5a). Ich bringe eine lehrreiche Geschichte, die die geschilderte Stimmung beleuchtet. Dem wohlhabenden Rab Huna werden vierhundert Faß Wein sauer. Seine Amtsgenossen besuchen ihn: weniger,

um ihr Mitgefühl auszudrücken, als um ihm zu helfen, die Sünde zu finden, für die er so hart bestraft wird (dies Verfahren ist z. B. auch bei Krankenbesuchen eine innere Notwendigkeit). Huna wird von seinen Amtsgenossen aufgefordert: „Möge der Herr seine Taten prüfen!“ Er erwidert: „Erscheine ich euch etwa verdächtig?“ Sie entgegnen: „Darf man etwa den Heiligen verdächtigen, daß er ohne Rechtsgrund bestraft?“ Huna: „Wenn jemand etwas über mich gehört hat, so sage er es!“ Die Amtsgenossen: „Der Herr gibt seinem Gärtner keine Weinranken“. (Das ist eine Verpflichtung, die in der Überlieferung festgelegt ist: Baba mesia 9, 1). Huna: „Er stiehlt sie mir ja so wie so“. Die Amtsgenossen: „Man darf auch vom Diebe nicht stehlen“. Nun erklärt sich Huna bereit, die Pflicht auf sich zu nehmen. Damit fällt für Gott der Grund weg, Huna weiter zu bestrafen. Aber der kaufmännische Erzähler erkennt, daß es eine doppelte Möglichkeit gibt, dem „armen“ Manne zu helfen. Es ist deshalb denkrichtig, ja denknotwendig, daß die Geschichte einen zwiefachen Schluß hat: „Manche sagen: der Essig wurde wieder Wein; andere sagen: der Essig wurde so teuer, daß er zu Weinpreisen verkauft werden konnte“ (b. Berachoth 5 b). Es ergibt sich aus dieser ganzen Anschauung: wer ein gutes Gewissen hat, ist sorglos. Hillel kehrt in die Heimat zurück und hört von ferne ein Geschrei. Da sagt er: „Das ist nicht in meinem Hause“. Rabbi Jsmael, Sohn des Rabbi Jose, hat einen Jünger, der sich einmal unterwegs fürchtet. Er herrscht ihn an: „Du bist ein Sünder“ (b. Berachoth 60 a). Zwei fromme Juden wagen nicht, an einer baufälligen Mauer vorüberzugehen (obwohl sie dann noch dreizehn Jahre steht). Aber als sie von Rab Ada bar Ahaba begleitet werden, riskieren sie es: seine Verdienste sind so groß, daß für ihn (also auch für seine Begleiter) keine Gefahr vorhanden ist. Die Verdienste desselben Rab Ada ermöglichen es dem Rab Huna, aus einem Gebäude Wein zu holen, das sich in einem ebenso bedenklichen Zustande befindet: dies Haus stürzt sofort ein, nachdem es der Gerechte verlassen hat. Der Erzähler, der uns das berichtet, ist freilich ein vorsichtiger Mann. Er betont ausdrücklich, daß es hier keine Sicherheit gibt. Niemand soll also mutwillig auf ein Wunder hoffen.

Wenn aber für einen Frommen ein Wunder geschieht, so wird es seinen Verdiensten abgezogen. Auch diese Erzählung hat also einen Schluß von geradezu mathematischer Denknotwendigkeit: wenn einem Frommen auf Erden zu viel Glück oder Erfolg geliefert wird, kürzt man ihm den entsprechenden Betrag in der anderen Welt (b. Taanith 20 b). Das sind fromme Sagen. Niemand wird glauben, daß die Ereignisse sich so abspielten. Aber erkennt man nicht oft die letzten Gedanken und Stimmungen des Frommen aus der volkstümlichen Sage? Nun könnte ich mir vorstellen, daß jemand einwendet: die mitgeteilten Geschichten seien weniger Kennzeichen kaufmännischen Sinnes, als strengster Rechtlichkeit und genauen rechtswissenschaftlichen Denkens. Ich muß zugeben: eine solche Auffassung ist bei einem Teile der Geschichten möglich: etwa bei dem Worte Hillels von der Vergeltung. Aber wir können sonst nicht beobachten, daß die Juden sich gerade auf dem Gebiete der Rechtskunde auszeichnen. Dazu kommt: der Doppelschluß der Erzählung von Rab Huna und die Kontokorrentrechnung im Falle des Rab Ada bar Ahaba weisen in eine andere Richtung: diese Dinge stammen kaum aus dem Gerichtssaale, sondern aus der Schreibstube des Kaufmanns.

Und nicht nur bei der Frage nach dem Sinne des Leidens tritt das eigentümlich jüdische Rechnen hervor, sondern in vielen anderen Fällen. Ein Zeitgenosse Jesu und der Apostel ist der König Monobaz von Adiabene, der zum Judentum übertritt. In einer Hungersnot verschenkt er seinen Reichtum an die Armen. Vor seinen Brüdern rechtfertigt er sich: „Meine Väter sammelten Schätze für unten (d. h. nur für die Erde); ich sammelte Schätze für oben (d. h. für den Himmel)“ usw. (Tos. Pea 4, 18). Der Mischnaaufsatz über den Ackerwinkel beginnt: „Folgendes sind die Beträge, von deren Zinsen der Mensch in dieser Welt lebt, während ihm das Kapital für die kommende Welt stehen bleibt: die Ehrerbietung gegen Vater und Mutter“ usw. Diese Fassung des Gedankens gefällt den jüdischen Gesetzeslehrern. Sie wird nicht selten wiederholt, allgemein, aber auch in besonderer Anwendung. Sie kann umgekehrt und auf Sünde und Leiden bezogen werden (Tos. Pea 1, 2 f.). In dieselbe Richtung weist eine Bildrede Rabbi Akibas. Sie will offenbar das ganze Men-

schenleben in seinem Verhältnisse zu Gott als ein Handelsunternehmen mit kaufmännischer Buchführung darstellen: „Alles ist gegen Bürgschaft gegeben; das Netz ist über alle Lebenden ausgebreitet; der Laden ist geöffnet; der Krämer borgt; das Buch ist aufgeschlagen; die Hand schreibt; wer borgen will, trete heran und borge; die Schuldeinforderer kommen beständig jeden Tag und treiben vom Menschen Zahlung ein, mit und ohne seine Einwilligung; denn sie haben etwas, woran sie sich halten; das Gericht ist ein wahres Gericht; und alles ist zum Mahle bereitet". Hier ist das Bild vom kaufmännischen Betriebe folgerichtig durchgeführt. Nur am Schlusse mengt sich die Vorstellung vom Mahle der Seligen ein (Aboth 3, 20).

Es ist klar, daß der kaufmännische Zug in der Predigt Jesu fast völlig fehlt. Er klingt hie und da einmal in einem Gleichnisse an: etwa in der Bildrede vom Schätzesammeln, die uns an den König Monobaz erinnert (Matth. 6, 19 ff.); weiter in der Geschichte von der köstlichen Perle (Matth. 13, 45 f.) und vom ungerechten Haushalter (Luk. 16, 1 ff.). Aber das sind keine genauen Seitenstücke zur jüdischen Art. Niemand kann sich den Menschen verständlich machen, wenn er von vornherein auf bekannte Redensarten, Denkformen, Vergleiche und Bildstoffe verzichtet. Je mehr ein Prediger darauf ausgeht, volkstümlich zu sein, desto stärker empfindet er den Zwang, in seiner Sprache der Überlieferung zu folgen. Achten wir auf die Sache, so können wir schwerlich urteilen, daß in den Gleichnissen Jesu das Verhältnis zu Gott kaufmännisch empfunden werde. Mehrfach benutzt Jesus Bildreden aus dem Wirtschaftsleben, um an ihnen zu zeigen, wie in der Frömmigkeit das Kaufmännische überwunden werden muß. Er erzählt etwa von einem Könige, der mit seinen Sklaven abrechnet. Aber die Barmherzigkeit des Königs ist größer, als seine Freude am Verdienen: „Der Herr hatte Mitleid mit dem Knechte und ließ ihn los, und die Schuld erließ er ihm" (Matth. 18, 23 ff.). Oder Jesus erzählt von dem Besitzer eines Weinbergs, der all seinen Arbeitern den gleichen Lohn bewilligt: einerlei, ob sie nur eine Stunde tätig sind oder den ganzen Tag. Auch hier wird der kaufmännische Gesichtspunkt verdrängt von der Liebe (Matth. 20, 1 ff.). Dieser Beleg ist für

uns besonders wichtig. Jesus übernimmt einen jüdischen Bildstoff, den wir aus den Rabbinen kennen. Aber bei den Rabbinen ist der Lohn genau nach dem Verdienste geregelt: Jesus beseitigt diesen Zug, gewiß absichtlich (j. Berachoth 5 c). Entscheidend scheint mir Jesu Anschauung vom Sinne des Leidens. Jesus faßt das einzelne Leiden, das über den Menschen kommt, niemals als Strafe für eine bestimmte Sünde auf. Man erzählt ihm einmal, daß einige Galiläer beim Opfern in Jerusalem von den Soldaten des Pontius Pilatus erschlagen worden sind. Für den Juden ist das Ereignis ein Rätsel. Diese Galiläer waren besonders fromm. Sie unternahmen die weite Reise nach Jerusalem, um hier zu opfern. Nun starben sie in so schrecklicher Weise, gerade beim Opfern, gerade an heiliger Stätte. Müßte man nicht zu dem Schlusse kommen, daß sie besonders schlimme Sünder waren? Man wagt nicht, Jesus unmittelbar nach dem Sinne dieses Rätsels zu fragen. Jesus steht zu hoch, als daß man sich an ihn mit einer Frage herantraut. Aber man erzählt Jesus den Sachverhalt in der heimlichen Hoffnung, daß er das Rätsel löse. Und Jesus erfüllt die Hoffnung. Nur löst er das Rätsel auf seine Art: „Meint ihr, daß diese Galiläer vor allen Galiläern Sünder waren, weil sie dieses erlitten? Mit nichten, sage ich euch; sondern wenn ihr nicht Buße tut, werdet ihr alle ebenso umkommen“ usw. Jesus leugnet also, daß das einzelne Leiden die Folge einer einzelnen Sünde ist. Nur den allgemeinen Zusammenhang zwischen Sünde und Leiden läßt er bestehen. Damit wird die jüdische Art des Rechnens aufgehoben. Dafür wird es wieder möglich, den Leidenden wirklich zu trösten. Wer ihn besucht, braucht ihm nicht zu helfen, seine Sünden zu suchen (Luk. 13, 1 ff.). Nicht umsonst steht im Anfange der Bergpredigt auch das Wort: „Selig sind, die da Leid tragen; denn sie sollen getröstet werden“ (Matth. 5, 4).

Die bezeichnende Besonderheit der jüdischen Frömmigkeit findet sich also bei Jesus kaum. Dem jüdischen Volkstume gegenüber ist er selbständig. Er bedient sich der Ausdrucksformen und teilweise auch der Bilder, die seinen jüdischen Zeitgenossen geläufig sind. Aber seine Art, zu denken, ist anders. Offen bleibt die Frage, ob oder wieweit Jesus allgemein in den Bereich der

morgenländischen Frömmigkeit gehört. Auch hier bin ich geneigt, Fragezeichen zu setzen. Auf zwei Punkte sei hingewiesen, die mir besonders wichtig scheinen.

Zunächst auf das Verhältnis Jesu zu Gott. Achtet man auf den Sprachgebrauch Jesu, so bemerkt man allerhand Übereinstimmungen mit jüdischer Art. Das Wort Gott wird oft umschrieben. Die Mittel der Umschreibung stammen aus jüdischer Überlieferung. Hier wage ich allerdings nicht, ganz bestimmte Behauptungen aufzustellen. Wie wir noch sehen werden, sind die Judenchristen der Apostelzeit enger mit jüdischer Art verbunden, als Jesus. Haben erst die Judenchristen den Sprüchen Jesu eine Fassung gegeben, in denen das Wort Gott oft umschrieben wird? Quellenmäßig liegt die Sache so, daß die Umschreibung am häufigsten bei Matthäus vorkommt, aber zuweilen auch bei Markus und im Sondergute des Lukas (z. B. Lukas 16, 9). Selbstverständlich läßt sie sich im Hebräerevangelium belegen. Bei diesem Tatbestande kann man es vielleicht als wahrscheinlich bezeichnen, daß die Judenchristen die Umschreibung hereinbrachten. Aber ein sicherer Schluß ist unmöglich. Nehmen wir die Überlieferung von Jesus, wie sie vorliegt! Jesus sagt gern Himmel statt Gott. Er fragt z. B.: „Stammte die Taufe des Johannes vom Himmel oder von Menschen?" So ist die Fassung bei Marcus (11, 30). Weiter: Jesus läßt den verlorenen Sohn sagen: „Vater, ich habe gesündigt gegen den Himmel und vor dir" (im Sondergute des Lukas: 15, 18 und 21). Und Matthäus läßt den Herrn meist nicht vom Gottesreiche reden, sondern vom Königreiche der Himmel. Aber man darf Äußerlichkeiten des Sprachgebrauchs nicht überbetonen. Die Worte sind immer enger mit dem Alten verbunden, als die Gedanken. Gott wird von Jesus nur selten als König empfunden. Als Belege kämen in Betracht: die Wendungen vom himmlischen oder göttlichen Königreiche (aber sie sind übernommenes jüdisches Gut); die Königsgleichnisse, die Gott unter dem Bilde eines Königs darstellen (auch sie sind übernommen, kommen überdies bei Jesus viel seltener vor, als bei den Rabbinen); endlich eine einzige Stelle, an der Jesus Jerusalem als des großen Königs Stadt bezeichnet (aber es handelt sich da um eine Anführung aus

einem alttestamentlichen Psalme, Ps. 48, 3, und der Spruch ist nur bei Matthäus überliefert: 5, 35). Als Gebetsanrede wird das Wort König von Jesus niemals benutzt. Hier herrscht das Wort Vater vor, sowohl in den eigenen Gebeten Jesu, wie in dem Vaterunser, das Jesus den Jüngern mitteilt. Und das Wort Vater will vor allem die hilfreiche Nähe Gottes malen. Das zeigt die Bildrede von dem Vater, der seinem Kinde nichts Schlechtes geben kann (Matth. 7, 9 ff.). Das zeigt in einzigartiger Klarheit die Erzählung vom verlorenen Sohne (Luk. 15, 11 ff.). Ich fasse den Tatbestand in einem kurzen Satze zusammen: Jesus lebt in einem Volke, dem der Gedanke an den fernen Gott besonders wichtig ist; aber er predigt die hilfreiche Nähe Gottes.

Ein Zweites, das mir wichtig erscheint, ist die Begründung der sittlichen Forderung. Der von den Juden betonte Gedanke, daß das rechte Handeln vor allem durch Gottes Gebot bestimmt wird, liegt in der Predigt Jesu natürlich auch vor. Dieser Gedanke ist überall unentbehrlich, wo die Allgemeingültigkeit und Unantastbarkeit der sittlichen Forderung geschützt werden muß. Jesus tadelt die Pharisäer, die das vierte Gebot vernachlässigen: „Ihr habt das Gesetz Gottes ausgetan eurer Überlieferung zu Liebe“ (Matth. 15, 6). Aber man wird Jesus nicht gerecht, wenn man in seinen Sprüchen nur das betont, was ihn mit dem Judentume verbindet. Der Forscher muß zunächst darauf achten, wo Jesus sich von seinen Zeitgenossen entfernt. Hier wird sichtbar, worüber er am kräftigsten und am eigenartigsten nachdenkt. Viel stärker, als das im Judentume der Fall ist, betont Jesus: alles Tun des Guten muß aus der rechten Gesinnung hervorgehen; man soll den Willen Gottes nicht widerwillig erfüllen, sondern mit Freuden. Und Jesus findet Wege, um den Gehorsam gegen das Gebot und die innere Bereitschaft zum Rechttun zu vereinigen. Am anschaulichsten ist das Gleichnis vom Schalksknechte. Der Mensch empfing von Gott ein großes Geschenk. Nun gibt es für den Beschenkten keinen anderen Weg: er muß auch andere beglücken. Man kann hier, wenn man sich sozusagen auf ein Mindestmaß von Gleichnisinhalt beschränkt, von Dankbarkeit reden. Wahrscheinlich wird

man dem Gleichnisse eher gerecht, wenn man von einem überströmenden Gefühle inneren Reichtums spricht (Matth. 18, 23 ff.). In dieselbe Richtung weist ein Stück der Bergpredigt. Die guten Werke der Jünger Jesu sind eine selbstverständliche Folge ihres religiösen Erlebens (Matth. 5, 14 ff.). Jesus kann die Entstehung der rechten Gesinnung auch unter einem anderen Bilde darstellen. Ihr sollt den Feind lieben: „auf daß ihr werdet Söhne eures Vaters in den Himmeln; denn er läßt seine Sonne aufgehen über Böse und Gute und regnen über Gerechte und Ungerechte". Das will sagen: Gott liebt seine Feinde; für Gottes Kinder ist es eine innere Notwendigkeit, dem Vater darin nachzueifern (Matth. 5, 44 f.). Diese Betonung der Gesinnung ermöglicht es Jesus, die rabbinische Kasuistik zu überwinden. Ein neues Gesetz mit neuen Paragraphen bringt er nicht, und an sittlichen Einzelforderungen nimmt er wenig Anteil. Muß er sie im gegebenen Falle entscheiden, so geht er auf die Grundforderung der rechten Gesinnung zurück. So sind denn nach seinem Urteile Gedanken- und Wortsünden ebenso schlimm, wie Tatsünden (Matth. 5, 21 ff.).

In alledem entfernt sich Jesus von der jüdischen Frömmigkeit und nähert sich zugleich der griechischen. Die Frage steht vor uns: hängt Jesus in irgendeiner Weise mit griechischer Art zusammen?

Man kann versuchen, der Frage auszuweichen. Finden sich nicht im Judentume und vor allem im Alten Testamente Ansätze zu der neuen Auffassung Jesu? Ich mache mir die Tragweite und die Grenze dieser Frage an der Gestalt Johannes des Täufers klar. Johannes geht vielfach auf die alttestamentlichen Propheten zurück. So kommt er zu seiner Ablehnung der pharisäischen Gesetzlichkeit (Matth. 3, 8). So erhebt er Einspruch gegen den jüdischen Glauben, daß Abrahamskindschaft im äußeren Sinne des Wortes die Seligkeit verbürge (Matth. 3, 9). So kann er auch Zöllnern und Heiden den Willen Gottes verkünden (Luk. 3, 12 ff.). Aber hier ist die Grenze des Johannes erreicht. Der Täufer bleibt im Bereiche der morgenländischen Frömmigkeit. Der Gott, von dem er spricht, steht durchaus im Gegensatze zu den Menschen. Er fordert Buße, Umkehr (Marc. 1, 4). Von

seiner Gnade wird kaum gesprochen; aber von seinem Zorne und vom kommenden Gerichte (Matth. 3, 7 ff.). Was die sittlichen Fragen betrifft, so faßt der Täufer zwar die Gebote Gottes einheitlich zusammen: er predigt vor allem Nächstenliebe (Luk. 3, 10 ff.). Aber es wird schwerlich behauptet werden können, daß dem Täufer die rechte Gesinnung besonders wichtig wäre. So lernt man am Täufer, wie weit sich ein selbständig denkender Jude von der Auffassung seiner Zeit entfernen kann, wenn er das Alte Testament mit eigenen Augen liest. Aber man sieht auch die Grenzzäune, über die er nicht hinauskommt. Das Erlebnis der Gottesnähe herrscht nicht im Alten Testamente, sondern ist vielfach unbewußt oder gar vergessen; es ist nicht immer leicht, dies Erlebnis aufzuspüren; besonders für den Juden der Zeit Jesu häufen sich Hemmungen. Hier schreitet Jesus weit über den Täufer hinaus. Die Frage hat also doch ihr Recht: gibt es einen Zusammenhang zwischen Jesus und dem Griechentume?

Wie die Dinge jetzt liegen, läßt sich eine abschließende Antwort mit den Werkzeugen der Wissenschaft noch nicht erarbeiten. Ich mache aber auf zwei Umstände aufmerksam, die vielleicht der künftigen Entscheidung den Weg bereiten.

Ein Mittel, die Unterschiede der großen geschichtlichen Lebenskreise zu empfinden, bietet das Urteil über das Kind. In der jüdischen Welt (wie überhaupt im Morgenlande) wird das Kind in der Zeit Jesu geachtet. Wir hören kaum davon, daß man Kinder aussetzt. Aber man macht auch nicht viel Wesens von einem Kinde. Hier macht sich geltend, daß die morgenländischen Menschen Bauern sind oder bis vor kurzem waren. Dem Bauern sind Kinder, auch wenn er nicht weiter denkt und keine besonderen Gefühle aufbringt, mindestens ein wertvoller Besitz. Aber man urteilt, wie die Priester im syrischen Hierapolis: das Jugendalter sei unvollkommen (ἀτελές); Götterbilder in Kinder- oder Jünglingsgestalt lehnt man deshalb in Hierapolis ab (Lukian über die syrische Göttin 35). In der griechischen Welt ist das Aussetzen von Kindern an der Tagesordnung. Vielleicht hängt das damit zusammen, daß die meisten Griechen in Städten zusammengedrängt wohnen. Dennoch (oder gerade deshalb?) tritt das Kind im Gottesdienste schon des klassischen Griechenlands

hervor: nicht in Nebenrollen, wie die Töchter Amenophis' IV., des Königs von Amarna, sondern in Hauptrollen; vor allem in den eleusischen und dionysischen Mysterien. Und in der hellenistisch-römischen Zeit bildet sich gar eine gewisse Verehrung des Kindes heraus. Man kauft Kinder auf dem Markte. Man läßt sie im Zimmer spielen, während man die Mahlzeit einnimmt usw. Und diese Verehrung des Kindes ist durch dieselbe Gefühlsseligkeit gekennzeichnet, die sich auch sonst im Hellenismus findet. Im Neuen Testamente ist Paulus ein Vertreter der jüdischen Art. Er nimmt sich des Kindes an. Das beweisen die Haustafeln der Gefangenschaftsbriefe (Kol. 3, 20 f.; Eph. 6, 1 ff.). Aber im Grunde ist das Kind für Paulus eine Größe, die überwunden werden muß. „Ich konnte zu euch nicht reden wie zu Geistlichen, sondern wie zu Menschen von Fleisch, zu Unmündigen in Christus; Milch gab ich euch zu trinken, nicht feste Speise; ihr vermochtet es noch nicht" (1. Kor. 3, 1 f.). „Da ich ein Kind war, sprach ich wie ein Kind, fühlte ich wie ein Kind, dachte ich wie ein Kind; als ich ein Mann ward, war es mit des Kindes Welt vorbei" (1. Kor. 13, 11). „Werdet nicht Kinder im Denken, sondern seid Kinder in der Bosheit; im Denken aber sollt ihr reif werden" (1. Kor. 14, 20). Ich leugne nicht, daß Paulus auch über andere Töne verfügt (z. B. Gal. 4, 19). Aber wenn man vergleicht und das für Paulus bezeichnende aufzeichnet, muß man die angeführten Stellen betonen. Jesus sieht in dem Kinde, in dem kleinen Kinde, und zwar in der ganzen seelischen Haltung dieses Kindes, ein Vorbild für den, der ins Himmelreich kommen will. Zweimal wird der Gedanke in den älteren Evangelien vorgetragen. Einmal erklärt sich Jesus bereit, die Kinder zu segnen; „denn solchen gehört das Gottesreich" (Marc. 10, 14). Das andere Mal muß Jesus hören, daß ein Rangstreit unter den Jüngern ausgebrochen ist. Da „ruft er ein Kind herbei, stellt es mitten unter sie und spricht: Wahrlich, ich sage euch, so ihr nicht umkehrt und werdet wie die Kinder, werdet ihr nimmermehr ins Himmelreich eingehen; wer sich also erniedrigt, wie dieses Kind, der ist der Größte im Himmelreiche" (Matth. 18, 1 ff.). Hier wird die Gesinnung des Kindes als vorbildlich hingestellt. Das Kind macht nichts aus sich; es kennt keinen Ehrgeiz. Ist diese Auffassung

vom Wesen des Kindes richtig? Das wird man kaum behaupten wollen. Das Kind weiß nichts oder nicht viel von den Ehren der Welt und kümmert sich deshalb um diese Dinge nicht. Aber auch das Kind hat seinen Ehrgeiz oder wenigstens seine Eitelkeit. Jesus selbst weiß, daß das Kind nicht immer ein Muster von Tugend ist. Im Gleichnisse von den spielenden Kindern schildert er, wie die Jungen und Mädchen auf dem Marktplatze sich nicht einigen können, was man spielen soll (Matth. 11, 16 f.). Dennoch werden an den zwei angeführten Stellen die Kinder durchaus als Muster hingestellt. Ich kann das nur unter einer Voraussetzung begreifen: hier ist Jesus, anders als seine jüdischen Zeitgenossen, von der hellenistisch-römischen Schätzung des Kindes ergriffen.

Ein zweiter Umstand: Jesus steht visionären Erlebnissen zurückhaltend, ja zweifelnd gegenüber. Obwohl er sich seiner engen Gemeinschaft mit Gott bewußt ist, hat er solche Erlebnisse nur selten. Bei anderen schätzt er sie wenig. Gesichte können jedenfalls die Seligkeit nicht verbürgen (Matth. 7, 22 f.). Kennzeichnend ist das Gleichnis vom reichen Manne und armen Lazarus, wenn man es mit seiner jüdischen Vorgeschichte vergleicht. Die jüdische Erzählung, die Jesus benutzt, gipfelt darin, daß ein auf der Erde lebender Mensch eine Höllenreise macht: auf diese Weise bekommt er einen Eindruck von den Zuständen in der anderen Welt und von der Gerechtigkeit Gottes (j. Chagiga 77 d). In der Darstellung Jesu sagt der reiche Mann in der Hölle zu Abraham: „Ich bitte dich, Vater, daß du den Lazarus in das Haus meines Vaters schickst; denn ich habe fünf Brüder, auf daß er sie beschwöre, damit sie nicht auch kommen an diesen Ort der Qual". Abraham antwortet: „Sie haben Moses und die Propheten; sie mögen auf die hören" usw. Jesus lehnt also die Vorstellung ab, daß ein visionäres Erleben entscheidende Bedeutung für den Menschen gewinnen kann (Luk. 16, 19 ff.). Diese kritische Haltung erklärt sich kaum vom Judentume her. Hier werden fleißig Offenbarungsbücher gelesen, die die Geheimnisse der letzten Zeit und der anderen Welt enthüllen. In den rabbinischen Überlieferungen spielen wenigstens Himmelsstimmen eine Rolle: die einzige Form von

Gegenwartsoffenbarung, die sich mit den rabbinischen Begriffen von der Ferne Gottes verträgt (man hört nach der strengen Anschauung nicht Gottes eigene Stimme, sondern nur ihren Widerhall). Man muß außerdem daran erinnern, daß die Rabbinen den Träumen teilweise einen gewissen Wert beilegen (natürlich steht dann der Traum, was seine Offenbarungskraft betrifft, weit unter der Himmelsstimme). Will man die kritische Art Jesu begreifen, so bedenke man zunächst sein besonderes Verhältnis zu Gott. Jesus ist seines Gottes so sicher, Jesu Wille ist mit dem Willen Gottes so eng verbunden, daß Jesus keiner äußeren Mittel bedarf, um etwa noch mehr mit Gott eins zu werden. Aber die Frage ist erlaubt, ob damit alles gesagt ist. Das Gleichnis vom reichen Manne und vom armen Lazarus wird man nur dann richtig beurteilen, wenn man in ihm einen scharfen Angriff auf den jüdischen Visionsglauben erblickt. Ergibt sich hier ein Zusammenhang zwischen Jesus und der griechischen Art? Dabei würde freilich weniger an das griechische Gotteserleben zu denken sein, als an griechische Aufklärung.

Bei genauem Betrachten findet man noch mehr Gedanken und Empfindungen, die Jesus mit dem Griechentume verbinden oder zu verbinden scheinen. Z. B. treten Zaubervorstellungen in der Predigt und im Leben Jesu in den Hintergrund, obwohl sie dem Judentume der Zeit Jesu recht geläufig sind. Das Judentum verwischt sogar den Unterschied zwischen Zauber und Gebet (z. B. Taanith 3, 8). Jesus zieht hier feste Grenzen (Matth. 6, 5 ff.). Ich hoffe, darüber in kurzem an andrer Stelle ausführlich zu handeln. Hier sei nur bemerkt, daß sich die Fragestellung wiederholt, die uns oben schon entgegentrat: wirkt sich in der Ablehnung des Zaubers mehr die Unmittelbarkeit von Jesu Gottesbewußtsein oder griechische Gedankenarbeit aus? Weiter darf ich mir vielleicht einen Hinweis auf Jesu Hoheitsbewußtsein gestatten. Wenn ich das Innenleben der Gottmenschen im Altertume richtig erfaßt habe, dann ist Jesus eher mit Empedokles zu vergleichen, als mit Bar Kochba [1]). In der Tat:

---

[1]) Nachträglich finde ich bei Windisch (Paulus und Christus S. 60) den ähnlichen, aber ganz anders gemeinten Satz: „Jesus ist, religionsgeschichtlich gesprochen, eher ‚Pythagoras' als ‚Barkochba'".

an der einzigen synoptischen Stelle, an der Jesus etwas aus sich herausgeht und den Schleier vom Geheimnisse seines Innenlebens ein wenig wegzieht, bedient er sich einer Redeweise, die aus der philosophischen Mystik des Griechentums stammt (Matth. 11, 27). Aber ich wage nicht, diese Vergleiche weiter auszuführen. Jesu Hoheitsbewußtsein ist so einzigartig, daß man ihm mit Vergleichen kaum gerecht wird: die oben erwähnte mystische Formel benutzt Jesus wohl; aber er deutet sie um.

Dazu gibt es einen allgemeinen Gesichtspunkt, der mich hindert, Jesu Beziehung zum Griechentume zu stark zu betonen. Durch verschiedene Eigentümlichkeiten wird Jesus nicht nur vom Judentume getrennt, sondern auch vom Griechentume und wohl von allen anderen Religionen.

Hier ist erstens ein Tatbestand zu erwähnen, den wohl zuerst Karl Holl gesehen hat, der von ihm nur noch nicht in den genauen religionsgeschichtlichen Zusammenhang gestellt wurde. Es ist eine Besonderheit Jesu, daß er sich gerade zu denen gesandt fühlt, die von der Gesellschaft verachtet oder ausgeschlossen werden oder im Gottesdienste benachteiligt sind. Er wendet sich an die Kranken (also an die, die nach volkstümlicher Anschauung von Gott für besonders schwere Vergehen gestraft werden); weiter an die Zöllner und Sünder (das heißt an die Vertreter aller Berufe, von denen man glaubt, daß sie in besonderem Maße zur Sünde verführen); ferner an die Frauen (die nach jüdischer Anschauung und auch nach verbreiteter griechischer Stimmung als Menschen zweiter Ordnung gelten, die Gott ferner stehen, als der Mann); endlich an die Samariter (die durch einen alten Haß von den Juden getrennt sind und von ihnen verächtlich als Kuthim bezeichnet werden). Selbst für die Heiden findet Jesus gute Worte, wenn er sieht, daß sie bereit sind, zu glauben. Hinter diesem Verhalten Jesu steht eine bestimmte Vorstellung vom Wesen Gottes. Gottes Freunde sind nicht die Musterfrommen, die Pharisäer, die Priester, die Leviten, sondern die Verachteten und Ausgestoßenen. Gott freut sich mehr über einen Sünder, der Buße tut, als über neunundneunzig Gerechte, die der Buße nicht bedürfen. Er freut sich mehr über den verloren geglaubten Sohn, der heimkehrt, als über den

Mustersohn, der dauernd im Hause bleibt (Luk. 15). Diese Vorstellung Jesu ist dem Judentume fremd. So gern Jesus jüdische Bildstoffe verwendet: die Erzählung vom barmherzigen Samariter, vom verlorenen Sohne, vom Pharisäer und Zöllner muß Jesus selbst schaffen. Der fromme Jude schließt sich von anderen ab. Man soll nicht viel Worte mit einer Frau reden (Aboth 1, 5). Man soll sich wenig mit Leuten befassen, die von Gesetz und Überlieferung nichts verstehen (Aboth 2, 6 usw.). Die wahre Heiligkeit besteht in der Absonderung. Auf griechischem Boden finden wir allerdings, in Ansätzen wenigstens, die Gedanken Jesu vorbereitet. Ich erwähnte den Altar des Gottes der Barmherzigkeit in Athen. Wichtiger erscheint mir, daß die griechischen Mysterien einen guten Teil der Ständeunterschiede beseitigen. In Eleusis wird jeder zugelassen, der griechisch spricht. Verbrecher sind ausgeschlossen. Aber sonst gibt es keine Grenzen. Frauen, Kinder, Sklaven und Sklavinnen können geweiht werden (Origenes gegen Kelsos III 59 usw.). Wer in die Mysterien von Samothrake aufgenommen werden will, muß eine Sünde beichten, die schlimmste, die er in seinem Leben begangen hat. Das soll doch bedeuten: die Mysterienweihe bringt Vergebung auch der schlimmsten Sünde ([Plutarch] Apophthegmata Lakonika 217 c d, 229 d). Am deutlichsten tritt der Sachverhalt in der dionysischen Frömmigkeit hervor. Hier ist nicht davon die Rede, daß der Fromme die griechische Sprache verstehen muß. Auch davon hören wir nichts, daß Verbrecher ferngehalten werden. Der Gott ergreift wahllos, wen er will: Hellenen und Barbaren, Männer und Frauen, Alte und Junge, Freie und Sklaven, Würdige und Unwürdige (man kann das schon aus den Bakchai des Euripides lernen). Neben dieser Weltanschauung der Mysterien steht bei den Griechen eine Philosophie, die in der gleichen Richtung wirkt. So lehrt vor allem die Stoa: alle Menschen sind Kinder des Zeus, auch Barbaren, Frauen und Sklaven. Hier ist zum mindesten die Stimmung vorbereitet, die wir in der Predigt Jesu antreffen. Der Unterschied ist: auf griechischem Boden haben diese Dinge fast nur im Gottesdienste oder im Gedankenreiche der Philosophen Geltung. Es fehlt fast völlig die Auswirkung im Leben. Der stoische Philosoph kann verächtlich von den Leuten sprechen, die keine

philosophische Bildung besitzen. Man kommt hier nicht dazu, werktätige Liebe zu üben. Man hat gelegentlich gute Worte für den Sklaven; aber man hilft ihm nur selten. Man nimmt sich der Kranken nicht an usw. Die Predigt Jesu hat bei seinen Jüngern sofort Taten der Nächstenliebe zur Folge. Schon im ersten Thessalonicherbriefe lesen wir die Forderung, Seelsorge zu treiben und für die Kranken zu wirken (5, 14). Die Unterschiede, die hier vorliegen, werden kaum irgendwo so deutlich, wie in den folgenden Worten des Kelsos gegen die Christen: „Die Priester, die zur Feier der anderen (nichtchristlichen) Weihen auffordern, geben dies vorher bekannt: Wer reine Hände hat und verständig spricht, der trete heran! Und wieder andere: Wer rein ist von jeder Schuld, wessen Seele sich keines Bösen bewußt ist, wer ein gutes und gerechtes Leben geführt hat, der nahe! Und dies verkünden die Leute, die Reinigung von Sünden versprechen. Nun laßt uns hören, was für Personen die Christen einladen! Wer ein Sünder ist, sagen sie, wer unverständig, wer unmündig und wer mit einem Wort unglückselig ist, den wird das Reich Gottes aufnehmen. Meint ihr damit nicht den Sünder, nicht den Ungerechten und Dieb und Einbrecher und Giftmischer und Tempelräuber und Grabschänder? Was für andere Leute hätte wohl ein Räuberhauptmann berufen?“ Man kann leicht im einzelnen beweisen, daß Kelsos ungerecht ist, sowohl gegen die griechischen Mysterien, wie gegen die Kirche. Er vergißt scheinbar, daß auch in den Mysterien der Gedanke an Gottes Gnade vorkommt. Und er verkennt den sittlichen Ernst des Christentums. Desto deutlicher zeugt er für die Stimmung, die der echte Grieche gegenüber dem Evangelium empfindet. Jesu Liebe gerade zu den Verlorenen und zu den Sündern ist dem Griechen ein Rätsel (Origenes gegen Kelsos 3, 59; ich folgte der Übersetzung von Paul Koetschau in der Bibliothek der Kirchenväter 1926).

Ein zweiter Unterschied, der Jesus von Judentum und Griechentum trennt, liegt in seiner rein sittlichen Haltung. In den Religionen der damaligen Zeit zieht man keine feste Grenze zwischen der sittlichen Forderung und dem frommen Brauche. Für den Pharisäer ist das Gebot, sich vor dem Essen

die Hände zu waschen, ebenso wichtig, wie die Forderung der Nächstenliebe (Berachoth 8, 2). Man geht lieber in den Tod, als daß man Schweinefleisch genießt (2. Makk. 6, 18 ff). Die Begriffe „unrein“ und „böse“ werden nicht sicher auseinander gehalten. In der griechischen Welt spielt die fromme Sitte keine so große Rolle wie im Judentume. Der Grieche kennt nicht so viele Einzelforderungen. Aber auch er weiß von allerlei Äußerlichkeiten, die man um der Gottheit willen beachten muß. Jesus führt die Alleinherrschaft des Sittlichen streng durch. Er mißt alles an dem Grundgesetze der Nächstenliebe. Darum setzt er sich oft über die jüdische Sabbatordnung hinweg: er tut das immer, wenn es um der Nächstenliebe willen notwendig ist (Marc. 2, 23 ff.). Darum verwirft er die jüdischen Reinheitsgebote, obwohl sie im Alten Testamente verankert sind: wie könnte er als Heiland gerade zu den Mühseligen und Beladenen kommen, wenn er sich durch Satzungen über levitische Reinheit auf Schritt und Tritt gehemmt sähe? So urteilt Jesus hier mit besonderer Schärfe (Marc. 7, 1 ff. usw.). Er ist also ausdrücklich bereit, Teile des alttestamentlichen Gesetzes preiszugeben, die seiner sittlichen Anschauung nicht entsprechen. Er treibt sozusagen Quellenscheidung im Alten Testamente, nur nicht aus Gründen der Geschichtswissenschaft, sondern aus sittlichem Zwange heraus. So ist denn auch Jesu Begriff von der Sünde sittlich bestimmt. Jesus predigt Vergebung: aber Abweichungen von einem bloßen frommen Brauche betrachtet er niemals als Sünde. Auch hier steht Jesus ohne Vorgänger da; oder genauer: keiner von denen, die man in gewisser Weise als Jesu Vorgänger bezeichnen könnte, kommt ihm wirklich gleich. Die alttestamentlichen Propheten sind auf dem Wege zu Jesus. So sagt Amos: „Ich hasse, ich verachte eure Feste und kann eure Feiertage nicht riechen; denn wenn ihr mir Brandopfer darbringt, eure Gaben nehme ich nicht gnädig auf“ usw. „Möge vielmehr Recht sprudeln wie Wasser und Gerechtigkeit wie ein nimmer versiegender Bach“ (5, 21 ff.). Aber hier fehlt die strenge Folgerichtigkeit Jesu. Es gibt auch Sabbats- und Reinheitsgebote in den Tagen der Propheten: sie spielen aber in ihren Erörterungen keine Rolle. Das mag (wie mich Albrecht Alt belehrt) seinen besonderen Grund

haben: die erwähnten Gebote werden von der israelitischen Frömmigkeit noch nicht betont. Immerhin ist so viel deutlich, daß Jesus die Propheten überbietet. Erst recht fehlen dem Judentume Prediger, die Jesus nahekommen. Hillel faßt einmal das Alte Testament in der sog. goldenen Regel zusammen, also in einem rein sittlichen Gebote. Aber er tut das in der Verlegenheit; er will um jeden Preis einen Proselyten gewinnen (bab. Schabbath 31 a). Derselbe Hillel kann sich über die Frage ereifern, ob man eine Laus am Sabbat töten darf (bab. Schabbath 12 a)! Nicht viel folgerichtiger erscheinen mir die Juden in der Zerstreuung, die einen Teil des Gesetzes ablehnen (Philon über Abrahams Wanderung § 91 f). Am ehesten entspricht Jesu rein sittliche Haltung der Anschauung gewisser griechischer Kreise, vor allem der Philosophen: verwandte stoische Aussagen lassen sich beibringen. Aber wieder darf ein Unterschied nicht übersehen werden. Die stoischen Denker sprechen und schreiben für ihresgleichen. Weder gestalten sie die Volksfrömmigkeit um, noch gründen sie eine eigene gottesdienstliche Gemeinschaft. Erst im Christentume gewinnt eine rein sittliche Frömmigkeit die Kraft, eine fromme Gemeinde zu bilden.

Ich fasse zusammen. Jesus steht in enger geschichtlicher Verbindung mit der jüdischen und mit der griechischen Welt. Wer auf die Ausdrucksformen achtet, bemerkt zunächst Jesu Beziehung zu den Juden, in deren Mitte er wirkt; wer die Gedanken in ihren letzten Folgerungen ins Auge faßt, kann an Jesu Verwandtschaft mit griechischem Wesen nicht vorübergehen. Aber es tun sich zugleich tiefe Gegensätze zwischen Jesus und seinen Zeitgenossen auf. Fast alle Seiten der Evangelien beweisen, daß er die Führer des Judentums bestreiten muß. Wer tiefer blickt, gewahrt auch, wie Jesus über das Griechentum hinausschreitet. So gibt's für den, der die gesamten Tatsachen würdigen will, keine schwierigere Frage als die: war Jesus Jude? Ist sie überhaupt falsch gestellt? Jedenfalls kann man kaum sagen, daß in der Art Jesu ein bestimmtes Volkstum sich vorherrschend geltend mache.

Unsere Beobachtungen stehen in Einklang mit dem Hoheitsbewußtsein Jesu. Jesus hat das Bewußtsein, etwas Neues

zu bringen. Er stellt die pharisäische Gebetsweise mit der heidnischen gleich; er sagt, indem er auf die Pharisäer anspielt; „Wenn ihr betet, sollt ihr nicht plappern wie die Heiden". Was Jesus bringt, führt also über Pharisäer und Heiden hinaus (Matth. 6, 7). Und sein Verhältnis zum Jerusalemer Tempel (d. h. zugleich: zur jüdischen Frömmigkeit) faßt Jesus in dem Spruche zusammen: „Ich will diesen mit Händen gemachten Tempel abbrechen und in drei Tagen einen anderen aufbauen, der nicht mit Händen gemacht ist" (Marc. 14, 58 usw.).

3. Artgemäßes Christentum.

Wir untersuchten, wie sich morgenländische und griechische Frömmigkeit unterscheiden. So werden wir von selbst zu der weiteren Frage geführt: gibt es artgemäßes Christentum? Ich will hier keinen Einbruch in das Gebiet des Systematikers unternehmen. Ich betrachte die Dinge rein vom Standpunkte des Neutestamentlers und überhaupt des Geschichtsschreibers. Auch das ist sinnvoll. In der Vergangenheit sehe ich nicht alle Einzelheiten scharf. Aber ich überblicke das Ganze. Ich habe, weil ich fern von den Ereignissen stehe, ein besseres Augenmaß und vermag Wichtiges von Unwichtigem zu scheiden. So ergibt sich manche wertvolle Hilfe für die Gegenwart.

Die Frage der Artgemäßheit betrifft nicht nur das Christentum. Der Buddhismus sieht auf Ceylon anders aus als in Japan; der Islam in Südslavien anders als in Algier und Marokko. Jede Religion, die über die Grenzen ihrer ursprünglichen Heimat hinausgreift, verändert sich je nach dem Volkstume, unter dem sie wirkt. In den Tagen Jesu und der Apostel dringen viele Religionen vom Morgenlande nach dem Westen vor. Sie gewinnen dabei alle ein anderes Gesicht.

Von den heidnischen Religionen, die in Betracht kommen, kennen wir am besten die Religion der Isis. Hier zeigt bereits die Archäologie, daß sich Isis hellenisiert. In Ägypten kleidet man Isis, wie schon angedeutet wurde, noch zur Römerzeit in das älteste ägyptische Frauengewand, das damals bereits anderthalb Jahrtausende aus der Mode ist. Auf ihrem Kopfe trägt die

Göttin riesige Hörner, eine fast ebenso große runde Scheibe, dazu ihre Namenshieroglyphe usw. Mit diesen Mitteln betont der ägyptische Künstler die Andersartigkeit des göttlichen Wesens, den Abstand zwischen der Göttin und ihren Gläubigen, bis zu der Zeit, da die altägyptische Religion im Sterben liegt. Sowie Isis auf griechischen Boden übergeht, verändert sich ihr Bild. Der griechische Bildhauer und Maler behandelt Isis als Zeitgenossin und stellt sie dar, wie andere Menschen auch. Sie bekommt ein modisches Gewand (nur dafür sorgt man, daß dies Gewand als ägyptisch erscheint: ein Überwurf mit Fransen, mit dem sog. isischen Knoten und einem lang herabfallenden Zipfel ist deshalb ein wesentlicher Bestandteil). Die Hörner und die Scheibe auf dem Kopfe werden klein, so daß sie kaum auffallen. Die Namenshieroglyphe verschwindet. Diese Göttin kann man sich eher als süße Mutter vorstellen, wie Apuleius einmal sagt (Metam. 11, 25); ihrem Bilde kann man nahen, um ihre Füße zu küssen (ebenda 11, 17 und 24); bei der altägyptischen Isis ist das eine Unmöglichkeit. Die beiden Isisbilder, das altägyptische und das griechische, finden wir einige Jahrhunderte gleichzeitig nebeneinander: das eine in der ägyptischen Welt, das andere in der griechischen. Es handelt sich also nicht darum, daß zwei Isisbilder zeitlich aufeinander folgen; sondern je nach der völkischen Umgebung nimmt Isis verschiedene Gestalten an. Die isischen Texte, die wir besitzen, bestätigen das Ergebnis der Archäologie. Da werden nicht selten stoische Mittel benutzt, um die Art der Göttin darzustellen. Eine Inschrift der Insel Jos erhielt einen Isishymnus, der äußerlich ganz morgenländisch, im Ichstile, gehalten ist: „Ich bin Isis“ usw. Aber die Gedanken sind teilweise griechisch, ja stoisch. Isis wird als Schöpferin der Gesetze und als Urheberin aller Kultur gepriesen. Sie spricht u. a.: „Ich löste die Herrschaften der Tyrannen auf ... Ich machte die Gerechtigkeit stärker, als Gold und Silber ... Ich bewirkte, daß die Natur (Physis) Tugend und Laster unterscheidet.“ Im griechischen Urtexte tritt die stoische Art noch deutlicher zutage, als in der Übersetzung. Dabei gibt es verwandte Hymnen ähnlichen Inhalts. Der Tatbestand ist also bezeichnend für die Isisfrömmigkeit in der ganzen griechischen Welt (Dittenberger, Syl-

loge [8] III Nr. 1267). Das sichtbarste Kennzeichen der griechischen Isisgemeinden ist aber das folgende. Der ägyptische Isisdienst kennt keine Weihen im Sinne der griechischen Mysterien. Doch auf griechisch-römischem Boden entstehen mit Selbstverständlichkeit Isismysterien. Die Mysterien von Eleusis und die dionysischen Mysterien stehen dabei nachweislich Pate; sie werden nachgeahmt. Aber die Mysterienart verbindet sich so eng mit dem Wesen der Isis, daß die Göttin in dem angeführten Hymnus erklären kann: „Ich zeigte den Menschen die Weihungen." So gibt es eine griechische Isisreligion. Sie behält ein gut Teil morgenländischer Eigentümlichkeit. Aber wesentliche Stimmungen und Gedanken sind griechisch. Unsere Quellen fließen, was Isis betrifft, besonders reich. So können wir hier einen Nachweis führen, der sonst selten gelingt. Es gibt nicht nur eine ägyptische und eine griechische Isis. Wir kennen eine norische Isis, die das Gewand norischer Frauen trägt, und eine äthiopische Isis mit den Gesichtszügen einer Negerin. Nur fehlen hier die Texte, die uns die norische und die äthiopische Isisfrömmigkeit erläutern könnten. Hier darf ein Umstand besonders hervorgehoben werden. Wir können nur selten nachweisen, daß die Besonderheiten der außerägyptischen Isisfrömmigkeit auf die ägyptische Isisgemeinde zurückwirken. Wir erleben Ähnliches bei der christlichen Mission. Es ist für die christliche Heimatgemeinde immer wichtig, daß Mission getrieben wird. Diese Tatsache verleiht der Heimatgemeinde das Gefühl besonderer Kraft. Aber nur selten werden Eigentümlichkeiten der Missionsgemeinden für das fromme Leben der Heimat wichtig.

Was für die Isisreligion gilt, ist auch für die anderen vordringenden Religionen des Morgenlandes nachzuweisen. Nur fehlen häufig die Texte: es gibt dann fast nur archäologische Beweise. Sie sprechen zum Beispiel bei Adonis eine deutliche Sprache. Der phoinikische Gott wird in seiner Heimat ganz unmystisch verehrt. Wie ihm die Frauen Athens im vierten Jahrhundert vor Christus dienen, zeigen uns Vasenbilder aus dieser Zeit: allerhand mystische Bräuche aus der Welt des Dionysos werden auf Adonis übertragen. In diesem Falle liefert uns ein Schriftstellertext eine gewisse Bestätigung: Theokrits Adonia-

zusai. Hier wird aus dem Herrn Adonis (phoinikisch Adon bedeutet Herr) ein lieber Freund. Anders zeigt sich die griechische Art bei dem Perser Mithra; aber nicht minder deutlich. Das übliche Kultbild des Gottes, das sich in den meisten Mithräen findet, zeigt ihn als Stiertöter: er kniet mit dem linken Knie auf dem gewaltigen Tiere, das bereits niedergestürzt ist, und ersticht es. Dies Kultbild stammt nicht aus Persien, sondern wurde von einem griechischen Künstler nach griechischen Vorbildern geschaffen, die wir noch nachweisen können. Dabei empfindet jeder Beschauer des Bildes, daß der Gott durchaus wie ein Mensch dargestellt ist: zwar trägt er eine fremde Tracht; aber er muß sich mühen, ja seine ganze Kraft einsetzen, wie einer von uns. Wie Isis, stiftet auch Mithra auf griechisch-römischem Boden Mysteriengemeinden. Persische Sitten wirken in ihnen nach. Aber die Grundgestaltung erinnert auch hier an Eleusis und Dionysos: Persien kennt keine Mysterien. In der mithrischen Theologie treten Einflüsse griechischer Philosophen zutage: wenigstens, wenn wir die sog. Mithraliturgie hier als Quelle verwenden dürfen. Ich nenne endlich den nordsyrischen Zeus von Doliche, den wir nur aus Denkmälern kennen. Er verleugnet seine morgenländische Herkunft niemals ganz. Er steht in der Regel auf dem Rücken eines Tieres, wie so viele alt-vorderasiatische Gottheiten. Aber er wird in ein modernes Gewand gesteckt und wirkt dadurch auf die Zeitgenossen gegenwartsnah und menschlich.

Zu den Religionen, die erfolgreich Mission treiben, gehört in der griechisch-römischen Zeit auch das Judentum. Es kann sich einer artgemäßen Umgestaltung ebenfalls nicht entziehen. Erhalten haben sich vor allem Schriften des alexandrinischen Juden Philon, eines ungefähren Zeitgenossen Jesu. Hier erscheint das Judentum als ein Gemisch von pythagoreischer, platonischer und stoischer Philosophie sowie von Mysterienfrömmigkeit. Die philosophischen Gedanken Philons sind bekannt und schon oft dargestellt. Seine Verwandtschaft mit den Mysterien zeigt sich z. B. darin, daß er, wenngleich nur bildlich, von heiligen Mahlzeiten redet: der Logos ist Himmelsspeise der Seele. Hier soll offenbar für bestimmte Formen der Mysterienfrömmigkeit ein gewisser jüdischer Ersatz geboten werden. Und Philon ist nur einer

von vielen; er ist nicht einmal der, der das Judentum am stärksten hellenistisch gestaltet. Der Tatbestand verdient aus einem besonderen Grunde Beachtung. Das Heidentum der alten Welt ist in der Regel duldsam; man kann gewissermaßen sagen: es nimmt die Wahrheitsfrage nicht ernst. So macht es keine Schwierigkeit, Isis mit Aphrodite, Tyche, Demeter oder gar mit der indischen Maia, der Mutter des Buddha, gleichzusetzen (P. Ox. 1380): schon im älteren Ägypten sind Amon und Re eins geworden (also der Stadtgott von Theben und der Sonnengott). Im Judentume liegen hier ernste Schwierigkeiten vor. Der Jude hat eine bestimmte heilige Schrift und eine weithin feststehende Deutung dieser Schrift; er darf nicht duldsam sein; er sperrt sich aufs strengste von Andersgläubigen ab. Dennoch kann das Judentum der Hellenisierung nicht widerstehen: es liegt eine Art Naturnotwendigkeit vor. In diesem Falle läßt sich sogar zeigen, wie die Hellenisierung auf die jüdische Heimat zurückwirkt. In Palästina sind die Sadducäer und (wenn auch in andrer Weise) die Essener Hellenisten; bei den Pharisäern tritt der griechische Einfluß zurück, fehlt aber nicht ganz.

So ist auch das Christentum überall, wo es neue Völker gewinnt, in die Notwendigkeit versetzt, sich artgemäß zu gestalten: unbeschadet der Tatsache, daß das Christentum die Wahrheitsfrage besonders ernst nimmt. Was die Gegenwart betrifft, so weiß jeder, daß man nicht mit Unrecht von einem englisch-amerikanischen Christentume spricht: der Begriff des Gottesreiches z. B. wird von den Vertretern englischer Zunge anders anschaulich gemacht als bei uns in Deutschland. Ebenso müssen unsere Missionare im fremden Lande ein Christentum verkünden, das dort artgemäß ist. Solche Gestaltungen entstehen von selbst, ohne daß sie jemand zu wollen und zu erfinden braucht, durch den Zwang der Tatsachen. In urchristlicher Zeit kann man zwei verschiedene Formen des Christentums unterscheiden. Wir sind gewohnt, sie als Judenchristentum und Heidenchristentum zu bezeichnen. Richtiger wäre wohl, nicht allgemein von Heidenchristen zu reden, sondern von Griechenchristen.

Wir vergegenwärtigen uns zunächst das Judenchristentum oder, wie man heute sagen würde, das artgemäße jüdische

Christentum. Eine gewisse Schwierigkeit liegt hier vor: unsere Quellen sind wenig ergiebig. Immerhin scheinen die ersten Kapitel der Apostelgeschichte gute Überlieferungen zu enthalten. Der Verfasser ist Griechenchrist, tritt aber dafür ein, daß Griechenchristen und Judenchristen Frieden halten. Deshalb dürfte zuverlässig sein, was er an jüdischen Eigentümlichkeiten der Urgemeinde bucht. Er hat keinen Vorteil davon, diese Züge stärker zu betonen; im Gegenteile! Als ein Zeugnis aus dem Judenchristentume selbst besitzen wir für die ältere Zeit vor allem das Matthäusevangelium.

Das erste, was uns im Judenchristentume auffällt, ist seine enge Bindung an das Judentum und an die jüdischen Autoritäten. Die Freiheit Jesu gegenüber seinem Volke wird hier nachträglich klar. Die Judenchristen sind jüdischer, als Jesus: doch wohl vor allem deshalb, weil es für den geborenen Juden besonders schwer ist, auf der Höhe der Freiheit Jesu auszuharren. Äußerlich zeigt sich der Tatbestand in folgendem. Jesus hat nur ausnahmsweise Pharisäer unter seinen Anhängern. Er erlebt an den Pharisäern wenig Freude. Meist muß er sie scharf bekämpfen. Aber unter den ersten Christen in Jerusalem finden sich nicht wenige Pharisäer (AG. 15, 5 usw.), und sie gewinnen bald entscheidenden Einfluß: ein guter Teil der Gemeinde eifert für das Gesetz (21, 20). Also Jesus muß die Pharisäer Zeit seines Lebens bestreiten. Die Urgemeinde in Jerusalem verträgt sich mit ihnen, wird von ihnen wohl gelitten; nur die kurze Zeit, in der Stephanos auftritt, bildet eine Ausnahme; erst die Tatsache, daß die Judenchristen sich am Aufstande unter Nero nicht beteiligen, schafft eine neue Lage. Man versteht, daß ein gesetzlich gesinnter Mann, wie Jakobus, der Bruder Jesu, Führer der Urgemeinde werden kann.

Wir betrachten die Frömmigkeit der Urgemeinde genauer. Wohl gibt es eigene christliche Gottesdienste. Man kommt zusammen zum gemeinsamen Gebete und zum Brotbrechen (AG. 2, 42 ff.). Aber hier ist schon bedeutsam, daß die Gebetsversammlungen in den Hallen des Jerusalemer Tempels gehalten werden. Man beteiligt sich in der Tat am Tempeldienste. Man hält nicht nur die jüdischen Gebetsstunden inne, sondern geht

zu den Gebetsstunden in den Tempel (AG. 3, 1). Jesus stand den Gebetsstunden mindestens zweifelnd gegenüber. Sie führen leicht zu frommer Eitelkeit. Sie fügen sich nicht zur rechten Innerlichkeit des Gebetes. Sie widersprechen auch der Gottesvorstellung Jesu: Gott hat keine festen Sprechstunden, sondern ist für seine Kinder immer zugänglich (Matth. 6, 5 ff.). Auch am Tempeldienste im eigentlichen Sinne des Wortes, also am Opferdienste, beteiligen sich die Judenchristen. Jesus urteilte über den Wert der Opfer zurückhaltend (Matth. 5, 23 f.); er berief sich dabei wohl auf den Propheten Hosea (Matth. 9, 13; 12, 7). Aber unter den Judenchristen gibt es einzelne, die, unter Billigung der Gemeinde, in jüdischer Weise ein Gelübde auf sich nehmen; damit sind sie verpflichtet, ein Opfer darzubringen (AG. 21, 24). Es entspricht diesem Tatbestande, daß die Judenchristen keinen eigenen Feiertag begehen. Es ist unwahrscheinlich, daß sie den Sonntag feiern. Sie halten den Sabbat[1]).

Und zwar halten sie ihn auf jüdische Weise. Jesus setzte sich über die jüdische Sabbatsitte vielfach hinweg. Überall, wo einem Gebote der Nächstenliebe der Sabbat im Wege stand, räumte er der Nächstenliebe den Vorrang ein (Marc. 2, 23 ff.). Dem judenchristlichen Matthäusevangelium ist dies Verhalten Jesu bekannt (12, 1 ff.). Dennoch bringt Matthäus bei der Schilderung der letzten Not den Spruch: „Betet, daß eure Flucht nicht falle in den Winter oder auf den Sabbat" (24, 20)). Hier richten sich also die Judenchristen nach der sog. Überlieferung, die Jesus mit stärksten Worten bekämpfte (Marc. 7, 1 ff.); und zwar richten sie sich nach einer besonders strengen Überlieferung. Ähnliches ist auch sonst der Fall. Neben den Sabbatbestimmungen spielen die Reinheitsgebote in der jüdischen Überlieferung eine entscheidende Rolle. Jesus bestritt sie ganz besonders (Marc. 7, 1 ff. usw.). Aber Petrus lehnt es ab, unreine Tiere zu essen oder das Haus eines Heiden zu betreten. Er bedarf einer besonderen, wiederholten Weisung Gottes, um diese Hemmung zu überwinden (AG. 10, 9 ff.). Es gibt eine judenchristliche Gruppe, die es ablehnt, sich mit Heidenchristen an einen Tisch zu setzen, zwanzig

---

[1]) Eusebios Kirchengesch. III 27, 5 ist schwerlich zu einem Rückschlusse auf das älteste Judenchristentum geeignet.

Jahre nach dem Tode Jesu, zu einer Zeit, da es längst heidenchristliche Gemeinden gibt. Es sieht fast aus, als ob man sogar die gemeinsame Abendmahlsfeier von Heiden- und Judenchristen störe (Gal. 2, 12).

Es gibt noch andere jüdische Überlieferungen, die von Jesus bekämpft wurden, aber in der Urgemeinde wieder aufleben. Die Juden sind stolz auf ihr Ehescheidungsrecht. Das maßgebende Haus Hillels erleichtert Ehescheidungen auf alle Weise. Es kann wohl keinem Zweifel unterliegen, daß Jesus die Ehescheidung überhaupt ablehnte und damit allem jüdischen Brauche in diesem Punkte widersprach. So berichten übereinstimmend Paulus, Marcus und Lukas (1. Kor. 7, 10 f.; Marc. 10, 11 f.; Luk. 16, 18). Nur der Judenchrist Matthäus macht eine Ausnahme. Er läßt Jesus die Ehescheidung bei Ehebruch gestatten. Damit würde Jesus etwa den Standpunkt vertreten, den unter den Juden das Haus Schammais einnimmt (5, 32; 19, 9). Später lesen wir bei Epiphanios von Salamis, daß bei den Judenchristen Ehescheidungen mit großer Leichtigkeit durchgeführt werden: sie eignen sich also die Auffassung des Hauses Hillels an (Haer. 30, 18, 3). Der Judenchrist Matthäus nimmt auch zum jüdischen Zehntrechte eine eigentümliche Stellung ein. Er bringt folgenden Spruch: „Ihr verzehntet Minze, Dill und Kümmel und lasset dahinten das Schwere vom Gesetze, das Recht, die Barmherzigkeit und die Treue. Dieses galt es tun und jenes nicht lassen". Gewiß im Sinne Jesu werden hier Hauptgedanken des Alten Testaments unterstrichen. Aber es ist fraglich, ob Jesus die Grundsätze des alttestamentlichen Zehntrechts in solchem Umfange billigte und außerdem sich zur Überlieferung über den Zehnten bekannte (23, 23). Die anstößigen Schlußworte des Matthäusspruchs „Dieses galt es tun und jenes nicht lassen" fehlen im ältesten Lukastexte (11, 42 D b).

Matthäus bringt einmal folgendes allgemeine Urteil: „Auf den Stuhl Moses haben sich die Schriftgelehrten und die Pharisäer gesetzt. Alles nun, was sie euch sagen, das tut und haltet; aber nach ihren Werken handelt nicht; denn sie sagen es und tun es nicht." Diese Unterscheidung zwischen Reden und Tun der Pharisäer ist nur halb richtig. Sie bezieht sich wohl vor allem

darauf, daß die Pharisäer nicht bloß strenge Überlieferungen schaffen, sondern auch Wege zeigen, etwaigen Schwierigkeiten auszuweichen: neben dem Aufsatze über den Sabbat steht der Aufsatz über Erubin. Aber die Umgehungsversuche sind ebenfalls in den Überlieferungen der Rabbinen festgelegt. Und abgesehen davon: nach dem, was Jesus sonst über die Pharisäer sagte, muß man es für unmöglich halten, daß er ihre Reden ohne weiteres als vorbildlich hinstellte (Matth. 23, 2 f.).

Es ist mir auch zweifelhaft, ob Jesus sich so voll und ganz zum Alten Testament bekannte, wie das im Matthäusevangelium behauptet wird: „Denket nicht, daß ich gekommen bin, das Gesetz oder die Propheten aufzulösen; nicht aufzulösen bin ich gekommen, sondern zu erfüllen" usw. (5, 17 bis 19). Dieser Zusammenhang hat nur zum kleinsten Teile eine Parallele bei Lukas (16, 17). Nun weiß ich wohl: so sehr die genannte Matthäusstelle sich für das Alte Testament einsetzt, so sehr bleibt sie hinter den Formeln der Rabbinen zurück. Die Rabbinen sind nicht der Überzeugung, daß ihre Bibel erst noch erfüllt, also vollendet werden muß. Sie sehen deshalb in dem Spruche des Matthäusevangeliums eine arge Ketzerei (bab. Schabbath 116 b). Aber Jesus erkannte das Alte Testament sonst kaum in so uneingeschränkten Worten an. Er unterschied in ihm Bestandteile verschiedenen Wertes. Da gibt es Sätze, die den ewigen Willen Gottes kundtun, und andere Sätze, die Moses nur um der Herzenshärtigkeit des Volkes willen einfügte (Marc. 10, 4 f.). Jesus bewegte sich hier in gewisser Weise in der Richtung der alten Propheten. Er selbst führte gegen die starre Gesetzlichkeit das Wort Hoseas an: „Barmherzigkeit will ich und nicht Opfer" (Matth. 9, 13 und 12, 7 = Hos. 6, 6).

Ich weise auf einige Einzelfragen hin, die für die Frömmigkeit wichtig sind.

Wie die Judenchristen beten, verdeutlicht uns die Apostelgeschichte. Man teilt nicht die Abneigung Jesu gegen das Viele-Worte-Machen (Matth. 6, 7). Man häuft Anreden an Gott. Man erzählt Gott in aller Ausführlichkeit Dinge, die er längst weiß. Man bringt im Gebete sogar Sprüche aus dem Alten Testamente. Dabei wird Gott nicht als Vater angeredet, sondern

als Herr. Das alles ist jüdisch (AG. 1, 24 f.; 4, 24 ff.). Es ist auch jüdisch, wenn man mit besonderer Vorliebe erkennen läßt, daß Gebete in genau dem Sinne, in dem sie gesprochen sind, eine wunderbare Erhörung finden (AG. 4, 31 usw.) Wir lesen Ähnliches etwa in den Regenwundergeschichten der rabbinischen Aufsätze Taanith. Die Judenchristen sind in Gefahr, nach der Weise Chonis, des Kreisziehers, Gebet und Zauber zu verwechseln (Taanith 3, 8). Jesus betet mit der Einschränkung: „Nicht mein, sondern dein Wille geschehe" (Marc. 14, 36). Auch in Äußerlichkeiten folgen die Judenchristen der jüdischen Gebetssitte. Ich erwähnte bereits, daß sie die Gebetsstunden einhalten. Sie knien auch viel. Das griechische Wort proskynein, das gern das morgenländische Knien des Beters bezeichnet, ist ungleich über das Neue Testament verteilt: es kommt bei Marcus nur zweimal vor, bei Lukas zwei- oder dreimal (24, 52 ist textkritisch unsicher); aber bei dem Judenchristen Matthäus finden sich dreizehn Belegstellen.

Jüdisch ist weiter die Art, in der Matthäus gelegentlich den Verdienstgedanken betont. Wir haben in den drei ersten Evangelien einen Zusammenhang, der grundsätzlich das Verhältnis göttlicher Gnade und menschlichen Lohnes bespricht: das Gespäch Jesu mit den Jüngern nach der Verabschiedung des reichen Jünglings. Hier erklärt Jesus auf die Frage, wer gerettet werden könne: „Bei Menschen ist es unmöglich, aber nicht bei Gott; denn alles ist möglich bei Gott". Petrus ist so sehr in jüdischen Gedanken befangen, daß er auf Jesu Wort erwidert: „Siehe, wir haben alles verlassen und sind dir gefolgt". Diese Bemerkung des Jüngers hat den Sinn einer Frage. Nur deshalb wagt Petrus nicht unmittelbar zu fragen, weil er die Würde Jesu nicht verletzen will. Die Frage, die Petrus auf dem Herzen hat, müßte lauten: „Welchen besonderen Lohn erhalten wir für unsere besondere Leistung?" Jesus begreift ohne weiteres den Sinn dessen, was Petrus meint. In der Fortsetzung des Gesprächs versucht Jesus den Jünger darauf hinzuleiten, daß er im Unrechte ist. Petrus erwartet wohl irdischen Lohn. Jesus zeigt ihm, wie wenig Bedeutung irdischem Lohn zukommen kann. Das Entscheidende ist die Seligkeit. Die aber ist für alle Menschen

gleich. Ein ernster Bußruf für Petrus liegt vor allem in dem Worte Jesu: „Vielmal werden die Ersten die Letzten sein und die Letzten die Ersten“. Der Zusammenhang ist deutlich. Wir erleben ein Meisterstück der seelsorgerlichen Kunst Jesu. Die Tatsache, daß der ursprüngliche Text schwer herzustellen ist, beeinträchtigt den Gesamteindruck wenig. Jesu Mühen um die Seele des Petrus macht uns klar, wie viel Jesus daran liegt, den jüdischen Verdienstgedanken zu überwinden (Marc. 10, 26 ff.). Matthäus gestaltet in bezeichnender Weise um. Zunächst läßt er Petrus unmittelbar fragen: „Was wird uns nun?“ Die Frage nach dem Verdienste wird also scharf gestellt. Matthäus empfindet kaum, wie jüdisch sie klingt. Denn Jesus antwortet bei Matthäus: „Wahrlich, ich sage euch: ihr, die ihr mir folgtet, werdet in der neuen Welt, wenn der Menschensohn sitzt auf dem Throne seiner Herrlichkeit, ebenfalls auf zwölf Thronen sitzen und richten die zwölf Stämme Israels“. Es wird sich hier um ein echtes Wort Jesu handeln. Nur stammt es aus einem völlig anderen Zusammenhange (Luk. 22, 30). Wenn man das Wort an die Stelle setzt, an die es Matthäus bringt, so bedeutet es eine Anerkennung und Unterstreichung des Verdienstgedankens durch Jesus (Matth. 19, 25 ff.). Allerdings ist Matthäus nicht von aller guten Überlieferung verlassen. Er bringt (und zwar als einziger Berichterstatter) am Schlusse der Erörterung das Gleichnis von den Arbeitern im Weinberge. Hier gestaltet Jesus, wie schon bemerkt, eine jüdische Erzählung um. Die Juden wissen von einem geschickten Arbeiter. Der braucht nur zwei Stunden täglich zu arbeiten; er schafft in diesen zwei Stunden mehr, als die anderen den ganzen Tag. Alles ist also genau auf den Lohngedanken eingestellt (j. Berachoth 5 c). Jesus bildet das in der bekannten Weise um und gewinnt so ein Gleichnis, das den Lohngedanken bekämpft (Matth. 20, 1 ff.).

Die jüdische Art der Urgemeinde zeigt sich meines Erachtens auch in ihrer Stellung zu den letzten Dingen. Zu glauben, daß Gott einmal in sichtbarer Weise in die Geschichte eingreifen und alles von Grund aus umgestalten werde, ist in der damaligen Welt vor allem jüdische Art. Der Grieche und der Römer kennen den Glauben an letzte Dinge nur in Formen,

die die Einwirkung Gottes zurücktreten lassen: diese Welt und jene Welt bestehen gleichzeitig nebeneinander; erwartet man einen Bruch des gesamten Geschichtsverlaufs, so wird weder die Göttlichkeit, noch die Plötzlichkeit der Veränderung so vorgestellt, wie in jüdischen Kreisen; vielfach nimmt man auch an, daß immer neue Weltzeiten aufeinander folgen; von einer letzten Zeit in jüdischem Sinne kann also nicht gesprochen werden. Der Unterschied wird anschaulich, wenn man etwa Vergils vierte Ekloge unbefangen liest und mit einem jüdischen Offenbarungsbuche vergleicht. Man lasse sich nicht dadurch täuschen, daß gelegentlich verwandte Begriffe und Gedanken vorkommen: die Vorstellung von Gottes Wirken und vom Ablaufe der Geschichte ist bei Vergil anders, als bei den Juden. Von hier aus versuche ich, folgenden Tatbestand zu würdigen. Von den drei älteren Evangelien betont nur Matthäus die Nähe der letzten Ereignisse einigermaßen einheitlich. Die folgenden Sprüche sind teilweise ganz Matthäus Eigengut; teilweise bringt sie nur Matthäus in einer Fassung, die die Nähe des Endes hervorhebt. „Ihr sollt noch nicht fertig sein mit den Städten Israels, bis der Menschensohn kommt" (10, 23). „Es sind einige unter denen, die hier stehen, die den Tod nicht kosten werden, bis sie den Menschensohn kommen sehen in seinem Reiche" (16, 28). „Demnächst werdet ihr sehen den Menschensohn sitzen zur Rechten der Macht und kommen auf den Wolken des Himmels" (26, 64). Vielleicht gehört hierher noch ein Wort Jesu an Petrus, falls der folgende Text der ursprüngliche sein sollte: „Die Pforten des Totenreichs sollen dich nicht überwältigen" (16, 18). Bei der Beurteilung des Tatbestandes stehen wir vor einer zwiefachen Möglichkeit. Entweder gestalten Marcus und Lukas um: sie lassen die angeführten Sprüche weg oder verändern sie, weil sie auf ihre griechischen Leser Rücksicht nehmen und deshalb eine jüdische Besonderheit beseitigen oder mildern. Oder Matthäus gestaltet um, weil der Judenchrist auch in diesem Falle jüdischer denkt, als Jesus. Je länger ich mich mit der Frage befasse, desto sicherer wird mir, daß die zweite Möglichkeit vorzuziehen ist; daß also Jesus nicht so von der Erwartung des nahen Endes beherrscht wird, wie man gewöhnlich annimmt. Ich weiß, daß

ich mit einer solchen Behauptung in den Augen der heutigen Neutestamentler als arger Ketzer erscheine. Aber man erwäge die Gründe! Erstens ist fast allgemein anerkannt, daß das Marcusevangelium die älteste erhaltene Überlieferung von Jesus bietet. Sollte an einer Stelle, die Marcus und Matthäus überliefern, Matthäus einen älteren Text bringen, als Marcus? Sollte also Matthäus 16, 28 altertümlicher sein, als Marcus 9, 1? und Matthäus 26, 64 altertümlicher, als Marcus 14, 62? Man kann sich zur Not helfen. Man kann an Zufälligkeiten der Überlieferung glauben. Zufällig litt vielleicht der Text des Marcus an der Stelle. Und vielleicht ist unser heutiges Marcusevangelium nicht die ursprüngliche Fassung dieses Buches. Einfacher ist aber eine Erklärung, die ohne eine solche Annahme auskommt. Zweitens: wenn Marcus und Lukas im Rechte sind, gewinnen wir einen Tatbestand, der mit der gesamten sonstigen Eigenart des Judenchristentums übereinstimmt: die Judenchristen stünden auch hier dem Judentume näher, als Jesus. Man kann auf dem Gebiete der urchristlichen Geschichte keine Beweise führen nach der Art eines Rechenexempels. Desto wichtiger ist es, zu fragen, welche Auffassung sich in ein sicher erkanntes Gesamtbild fügt. Deshalb führe ich drittens noch folgende Erwägung zugunsten des Marcus und Lukas an. Jesus sieht die Zukunft, die er herbeiführen will, nur unter dem Gesichtspunkte der Frömmigkeit, nicht unter dem des Volkstums. Er will nicht in Palästina oder gar in der ganzen Welt eine äußere jüdische Herrschaft begründen, sondern bringt eine neue Vorstellung von Gott und von der Aufgabe des Menschen. Das ist wohl unbestritten. Ein jüdischer Prophet, der eine jüdische Weltherrschaft erwartet oder gar selbst errichten will, muß an ein unmittelbares Eingreifen Gottes glauben. Anders ist das Ziel, angesichts der Stärke des römischen Reiches, nicht zu erreichen. Ein solcher Prophet muß also das Ende aller Dinge für nahe halten: nur von der Endzeit ist ein solches Wunder zu erwarten. Für Jesus besteht die Gabe Gottes aus geistigen Gütern, die zu einem guten Teile bereits in der Gegenwart ergriffen werden können, ohne kriegerische Handlungen, nur durch den Glauben. So redet Jesus nicht ganz selten von der Gegenwart des Gottes-

reichs. Das unterscheidet ihn von den jüdischen Himmelreichspredigern, die selten und nur in sehr äußerlicher Weise von der Gegenwart des Reiches sprechen (man nimmt das Joch des Himmelreichs auf sich, wenn man das „Höre Israel" aufsagt: Berachoth 2, 2 und 5). Jesus teilt wohl im allgemeinen den jüdischen Glauben an ein letztes Eingreifen Gottes. Er ist unter Juden aufgewachsen und denkt in den Bildern und Vorstellungen der Juden, die er nicht ohne Not preisgibt. Aber ich halte es für unwahrscheinlich, daß ihm das letzte Eingreifen Gottes besonders wichtig ist, und daß er an der unmittelbaren Nähe der letzten Ereignisse besonderen Anteil nimmt.

Mit dem Gesagten hängt eine letzte Einzelfrage zusammen. Die Urgemeinde findet nur unter großen Schwierigkeiten den Weg zur Mission. Wir lernen das aus der Apostelgeschichte. Ihr Bericht erscheint mir in diesem Falle besonders zuverlässig. Der Verfasser will ein Missionsbuch liefern, will die Missionskraft und die Missionserfolge der ersten Christenheit darstellen. Gewiß erzählte er gern Entsprechendes schon von der Urgemeinde, die er ja verherrlicht. Aber die Tatsachen geben ihm dazu keine Möglichkeit. Sie reden eine harte Sprache. Lukas kann nur berichten, daß der Urgemeinde alle Missionserfolge durch die Umstände geradezu abgetrotzt werden: bei der Verfolgung zur Zeit des Stephanos, in Samareia, bei der Bekehrung des Centurios Cornelius, endlich in Antiocheia. Wohl verstanden: es handelt sich hier nicht um die Frage, ob man ein gesetzesfreies Evangelium predigen soll oder nicht, sondern um die Frage der Missionspredigt überhaupt. Hier sind die Judenchristen der ältesten Zeit jüdischer, nicht nur als Jesus, sondern als die maßgebenden Rabbinen. Das Haus Hillels sucht mit aller Kraft Proselyten zu gewinnen, nicht immer mit schönen Mitteln (bab. Schabbath 31 a; Jesus verurteilte deshalb diese Missionsweise: Matth. 23, 15). Nur das Haus Schammais steht dem Missionswerke zweifelnd gegenüber. Wie erklärt sich die sonderbare Haltung der Urgemeinde? Schwerlich daraus, daß Jesus die Missionsweise des Hauses Hillels ablehnte. Man sieht doch aus dem ganzen Verhalten Jesu: er war ein Freund der Mission. Kann ein Missionar eifriger arbeiten, als Jesus selbst? Zwar wirkte Jesus vorzugsweise unter Juden.

Aber das macht keinen grundsätzlichen Unterschied aus. Jesus sah, wie sehr die Juden vom rechten Wege abirrten: sie brauchten einen geistigen Führer. Die Urgemeinde treibt zunächst selbst unter den Juden nur wenig Mission: nochmals sehen wir, wie weit sie hinter Jesus zurückbleibt! Wenn ich dies Versagen der Judenchristen in der Missionsfrage erklären will, so verweise ich darauf, daß sie das Ende für nahe halten. Die Erwartung des Endes kann allerdings zuweilen den Missionar zu besonderem Eifer anstacheln: das scheint mir zeitweise bei Paulus der Fall zu sein. Nun gibt es aber einen rabbinischen Satz: man nehme in der messianischen Zeit keine Proselyten an; sie kämen doch nur, um an der äußeren Herrlichkeit Israels in der Endzeit teilzuhaben (bab. Jebamoth 24 b). So würde das Versagen der Urgemeinde in der Mission aus einer jüdischen Voraussetzung erklärbar. Vielleicht kommt ein psychologischer Grund hinzu. Im Vergleiche zu den rabbinischen Gelehrten sind die meisten der ersten Judenchristen Laien. Laien sind oft besonders ängstlich, wo der Kenner sorglos ist, weil er die Tragweite der Dinge übersieht (vgl. etwa bab. Aboda zara 43 a). Es gibt mindestens noch einen Fall, in dem die Jünger Jesu enger sind, als ihre jüdische Umgebung. Die Geschichte spielt schon zu Lebzeiten des Herrn. Mütter bitten, daß Jesus ihre Kinder segne. Die Jünger lassen sie nicht heran, obwohl es jüdische Sitte ist, am Versöhnungstage die Kleinen in die Synagoge zu bringen und von den Rabbinen segnen zu lassen (Marc. 10, 13; Soferim 18, 5 f.). So halten es die ersten Judenchristen in Missionsdingen lieber mit den strengen Anschauungen Schammais. Erst eine spätere Zeit dringt zu freieren Anschauungen vor. Das Matthäusevangelium setzt sich für die Heidenpredigt ein, von seinen ersten Zeilen an (1, 5). Heidnische Magier sind die ersten, die hier dem Christkinde huldigen (2, 1 ff.). So führt der Erzähler über verschiedene Einzelüberlieferungen, in denen er Jesu Bedeutung für die Welt hervorhebt, zu dem gewaltigen Missionsbefehle (28, 19). Allerdings: in der evangelischen Erzählung fehlt es nicht an Stücken, die eine engere Anschauung bezeugen. Da lesen wir von der heidnischen Kanaanäerin, die dem Herrn eine Hilfeleistung geradezu abringt (Marc. 7, 25 ff.). Einen ähnlichen Sinn finde ich in der Geschichte von dem heid-

nischen Centurio, der für seinen Sklaven bittet. Jesus weist ihn zunächst zurück, wenn ich den Text recht verstehe: „Ich soll kommen und ihn heilen?!" Diese Übersetzung empfiehlt sich wegen des Zusammenhangs, aber auch wegen der Ähnlichkeit der Geschichte mit der von der Kanaanäerin (Matth. 8, 7). Ich erblicke in den beiden Stücken von der Kanaanäerin und vom Centurio den Niederschlag einer judenchristlichen Stimmung. Sie ist keineswegs heidenfreundlich, sondern empfiehlt nur in Ausnahmefällen, sich der Heiden anzunehmen. Für meine Auffassung spricht vielleicht noch ein besonderer Umstand. Die zwei genannten Stücke schildern Fernheilungen Jesu. Wundergeschichten aber, die Fernheilungen darstellen, werden gerade von den Juden der Zeit gern erzählt (bab. Berachoth 34 b).

Die Erörterung über die Heidenfrage machte uns deutlich, daß das Judenchristentum nicht ohne weiteres als geistige Einheit zu betrachten ist. Nebeneinander stehen Gruppen, die freier denken, und Gruppen, die sich jüdisch gebunden fühlen. Zu den Freien rechne ich vor allem Stephanos und seinen Kreis (AG. 6, 11 ff.). Zu ihm gehören wohl die ersten Heidenprediger von Antiocheia (AG. 11, 20). Es mag sich um Judenchristen aus der Zerstreuung handeln, die fern von Palästina griechische Art kennen lernten. Auf die strenge Richtung stoßen wir bei Gelegenheit der sog. Apostelversammlung (Gal. 2, 1 ff.; AG. 15). Aber es gibt nicht nur ein räumliches Nebeneinander, sondern ebenso ein zeitliches Nacheinander. Wie wir sahen, urteilt Matthäus in der Heidenfrage freier, als das Judenchristentum der ersten Jahrzehnte nach dem Tode Jesu. Aber es gibt auch Fälle, in denen die Späteren jüdischer sind. Die drei ersten Evangelien, einschließlich Matthäus, erzählen: in der Todesstunde Jesu sei der Tempelvorhang zerrissen (Matth. 27, 51 usw.). Diese Überlieferung bringt ein Sinnbild: mit dem Tode Jesu wird der Zugang zum Vater frei. Wahrlich ein nachdrücklicher Hinweis auf das neue Gotteserlebnis der Christen! Aber die späteren Judenchristen verleugnen diese Überlieferung. Um dem unbequemen Sinnbilde zu entgehen, erzählen sie nicht vom Zerreißen des Tempelvorhangs, sondern davon, daß die Oberschwelle des Tempels

geborsten sei. Das wäre ein einfaches Wunder zur Unterstreichung von Jesu Tod, ohne tiefere theologische Bedeutung.

Wir versuchen, ein abschließendes Urteil über das Judenchristentum zu fällen. Zweifellos liegt hier ein Christentum vor, das man vom jüdischen Standpunkte aus als artgemäß bezeichnen darf. Die Judenchristen fühlen sich schwerlich als Vertreter einer neuen Religion, sondern nur als Angehörige einer bestimmten Richtung innerhalb der jüdischen Gemeinde. Sie nehmen ja am gesamten gottesdienstlichen Leben des Judentums teil. Ebenso teilen sie die jüdische Weltanschauung. Sie fügen nur ihre eigenen Gottesdienste und Gedanken hinzu. Vielleicht macht sich hier geltend, daß die Judenchristen zwar nur ausnahmsweise rabbinische Gelehrsamkeit besitzen, immerhin über eine gewisse jüdische Bildung verfügen. Für die jüdischen Knaben gibt es in der damaligen Zeit schon etwas wie allgemeine Schulpflicht. Der Gebildete aber dürfte im allgemeinen stärker an die Überlieferung gebunden sein, als der weniger Gebildete. Wie urteilt Paulus über das Judenchristentum? Er ist durch einen Bruch hindurch gegangen und sieht deshalb besonders scharf. Er kann die Treue der Judenchristen gegenüber dem Gesetze nur dann für berechtigt halten, wenn sie einen missionarischen Grund hat: man soll dem Juden wie ein Jude werden, um Juden zu gewinnen (1. Kor. 9, 20). Aber die Judenchristen treiben kaum Mission! Das bedeutet, wenn man den Gedanken in die letzte Tiefe verfolgt: Paulus lehnt das Judenchristentum ab. Und er hat Recht. Im Judenchristentume stehen zu viel Äußerlichkeiten zwischen Gott und Mensch: das Erlebnis der Gottesnähe kann sich hier nicht so durchsetzen wie bei Jesus. Dieselben Äußerlichkeiten stehen der Nächstenliebe im Wege; vor allem sperren sie gegen die Heiden ab. Es ist gut für das Christentum, daß seine jüdischen Bekenner sich nicht durchsetzen, sondern in einem Winkel der Erde aussterben.

Eine andere Welt tut sich vor uns auf, wenn wir zum Griechenchristentume kommen. Eigenartig ist hier schon das Gesamtgefühl, das die Frommen beseelt. Sie fühlen sich als Vertreter einer neuen Religion, als eine dritte Art von Menschen gegenüber Juden und Heiden (1. Kor. 1, 22 f.). Ein

Rückfall ins Judentum gilt als ebenso schlimm, wie ein Rückfall in den heidnischen Götzendienst (Gal. 4, 9). Das ist schon bei dem Apostel Paulus deutlich, dem ältesten Zeugen des Griechenchristentums, den wir genauer kennen.

Man kann einwenden: die Heidenchristen besitzen das Alte Testament als heilige Schrift; sie teilen also ihr heiliges Buch mit dem Judentume. Dazu wäre erstens zu bemerken, daß es recht lange dauert, bis alle heidenchristlichen Gemeinden ein ganzes Altes Testament besitzen. Es dauert bis tief ins zweite Jahrhundert. Von der ältesten Korinthergemeinde hören wir nicht, daß sie im Wortgottesdienste alttestamentliche Worte vorlesen hört (1. Kor. 14, 26). Erst die Pastoralbriefe deuten derartiges an (1. Tim. 4, 13). Zweitens kommt es doch darauf an, wie man das Alte Testament wertet und versteht. Die Heidenchristen deuten es anders, als die Juden. Sie suchen nach seinem tiefsten Sinne. Das gibt ihnen die Möglichkeit, die ganze neue Gedankenwelt des Christentums in das Alte Testament hineinzulesen. Abraham erscheint nicht als der erste Pharisäer (wie im Talmud), sondern als der erste Held der Glaubensgerechtigkeit (Röm. 4). Gegenüber dem Zeremonialgesetze aber übt man strenge Kritik. Man lehnt die Reinheitsgebote ab. Man feiert nicht den jüdischen Sabbat, sondern schafft sich einen neuen Feiertag, den Sonntag. Für diesen gibt es, wenn man hier überhaupt Religionen vergleichen darf, eher heidnische als jüdische Anknüpfungspunkte (1. Kor. 16, 2 usw.). Im Hintergrunde mögen Erwägungen stehen, wie sie einmal bei der Festsetzung christlicher Fasttage laut werden: man will nicht dieselben Tage halten, wie die Heuchler, d. h. wie die Pharisäer (Zwölfapostellehee 8, 1). Die Griechenchristen gehen so weit, sich für die einzigen zu halten, die das Alte Testament wirklich verstehen. Sie nennen sich deshalb das Israel Gottes (Gal. 6, 16). Die Juden werden als fleischliches Israel oder gar als die Synagoge des Satans bezeichnet (Röm. 2, 28 f.; Offb. 2, 9 und 3, 9). Der Apostel Paulus geht noch einen Schritt weiter. Er wird darauf aufmerksam, daß die Heiden manche Glaubenswahrheiten und sittlichen Erkenntnisse besitzen oder wenigstens ahnen. Das führt er nicht etwa darauf zurück, daß sich die Nichtjuden eines geistigen Diebstahls am

Alten Testamente schuldig machten. Vielmehr erkennt Paulus an, daß es eine allgemeine Offenbarung Gottes gibt: „wird ja sein unsichtbares Wesen von Erschaffung der Welt her an seinen Werken durch das Denken gesehen, nämlich seine ewige Kraft sowohl als Gottesgüte“ (Röm. 1, 20). Weiter ist nach Paulus' Meinung das Gewissen ein Zeuge Gottes in den Heiden: „zeigen sie ja, wie des Gesetzes Werk ihnen ins Herz geschrieben ist“ (Röm. 2, 15). Ausdrücklich stellt Paulus das ungeschriebene Gesetz des Gewissens neben das geschriebene Gesetz des Moses: beide sind in gewisser Weise gleichen Wertes (Röm. 2, 12 ff.).

So nehmen die Griechenchristen niemals am Gottesdienste einer älteren Religion teil. Nicht am jüdischen Gottesdienste: das ist geborenen Heiden rechtlich untersagt. Aber auch nicht am heidnischen. Hier gibt es zunächst Schwierigkeiten. Der fromme Grieche ist an sich duldsam. Er verwehrt zum Beispiele niemandem, gleichzeitig verschiedenen Mysteriengemeinden anzugehören. Wir können das sogar aus Inschriften nachweisen. Griechenchristen kommen in Gefahr, diese Duldsamkeit beizubehalten. In Korinth kann es geschehen, daß ein Christ am Opfermahle im heidnischen Tempel teilnimmt (1. Kor. 8, 10). Aber die Führer beseitigen solche Mißstände bald. So entwickelt sich hier ein Zustand, der in der Religionsgeschichte nahezu einzigartig dasteht. Die ersten heidenchristlichen Gemeinden haben keinen Tempel, keine Priester, keine Opfer im alten Sinne des Wortes. Das ist ein ungeheurer Gewinn. Der Weg wird frei für neue Erkenntnisse, auch für die folgerichtige Durchführung und Auswertung von Gedanken, die man grundsätzlich schon lange für richtig hält. Es gibt keinen Tempel: man kann also die Vorstellung von Gottes Allgegenwart zu Ende denken. Das Judentum tut das nicht. Es betont eine bestimmte Gebetsrichtung. Für den Juden ist Gott im Tempel und in der Synagoge besonders gegenwärtig. Erst das griechenchristliche Johannesevangelium erklärt: Gott muß im Geiste verehrt werden; es ist gleichgültig, ob man in Jerusalem oder auf dem Garizim oder irgendwo sonst anbetet (4, 21 ff.). Weiter: man hat keine Opfer. Vielleicht ist es schon ein allgemein kultureller Fortschritt, daß die blutigen Opfer wegfallen. Für die Frömmigkeit ist

wichtig, daß jedes Opfer leicht mit Gedanken verbunden ist, die Gottes unwürdig sind. Man meint: die Gottheit bedürfe der Sache, die man opfert, und wenn man ihr das Fehlende verschaffe, so habe man Anspruch auf Lohn. Erst im Griechenchristentume kann der Begriff der Gnade Gottes scharf herausgearbeitet werden. Endlich: man hat keinen Priester. Es gibt in der damaligen Welt gute Priester. Für das Denken des Volkes ist eine Bemerkung in dem Traumbuche Artemidors bezeichnend: wenn Priester im Traume erscheinen, soll man ihnen glauben: Priester lügen nicht (2, 69). Aber die Priester drängen sich wie ein Fremdkörper zwischen Gott und den Frommen. Für den Griechenchristen gibt es diesen Fremdkörper nicht. Was an den Begriffen Tempel, Opfer und Priester an wertvollem Gefühlsinhalte steckt, behalten die Griechenchristen, indem sie die Begriffe umdeuten. Ich bringe einige alte Belege. Der Leib des Christen ist ein Tempel Gottes (1. Kor. 3, 16 f. usw.). Jesu Tod am Kreuze ist ein Opfer (1. Kor. 5, 7), oder auch die sittliche Tat des Gläubigen (Röm. 12, 1). Priester nennt man die Heidenprediger (Röm. 1, 9) oder alle Christen (1. Petr. 2, 9). Eine ähnlich neue Frömmigkeit ohne Tempel, Opfer und Priester wird sonst nur in gewissen philosophischen Kreisen angedeutet. Aber zur Bildung von Gemeinden bringen es diese Philosophen kaum. Immerhin sind es in gewisser Weise griechische Ansätze, die hier im Griechenchristentume zur vollen Entfaltung gelangen.

So ist bei den Griechenchristen die fromme Stimmung eine andere, als bei den Judenchristen in Jerusalem. Man kann sich das anschaulich machen, wenn man nach der Stellung der Griechenchristen zu den letzten Dingen fragt. Die ersten Prediger unter den Griechen sind geborene Juden; vor allem Paulus. Sie leben im Glauben an das nahe Ende und bekunden damit ihren geistigen Zusammenhang mit dem Judentume. Paulus hofft noch im ersten Korintherbriefe, daß er nicht zu sterben brauche, sondern die Wiederkunft Jesu auf Erden erleben werde (1. Kor. 15, 51 f.). Aber die griechenchristlichen Gemeinden kommen hier nicht lange mit. In Thessalonike versucht man, Paulus' Predigt vom nahen Ende trotz ihrer Fremdartigkeit zu begreifen. Aber man begreift diese Predigt nicht ganz: man nimmt daran An-

stoß, daß Christen vor der Wiederkunft sterben (1. Thess. 4, 13). Ich kann mich des Eindrucks nicht erwehren, daß die Thessalonicher mindestens teilweise aus einem selbstsüchtigen Grunde an die Nähe des Endes glauben möchten: die Wiederkunft befreit von der Pflicht, zu arbeiten; sie führt sozusagen ins Schlaraffenland (1. Thess. 4, 11; 2. Thess. 3, 6 ff.). Nun ist das eine Stimmung, die auch das Judentum gelegentlich kennt: man lese den Zusammenhang von Joh. 6, 15! Aber die Stimmung geht im Judentume schnell vorüber; man legt die Hände nicht in den Schoß, wie die Christen von Thessalonike (2. Thess. 3, 11). Diese Griechenchristen verstehen also die Predigt vom nahen Ende nur dann, wenn sie mit griechischer Arbeitsunlust und Arbeitsverachtung verbunden erscheint (Plutarch Perikles 1 f. usw.). In Korinth geht man den Irrweg der Thessalonicher nicht. Paulus hat wohl in Thessalonike gelernt, wie man Griechen behandelt, und verbaut für die Korinther den Irrweg. Dafür können sich gewisse Korinther mit dem Gedanken an die Nähe des Endes überhaupt nicht befreunden. Ein Teil der Gemeinde zweifelt an der Auferstehung der Toten überhaupt. Damit dürfte jeder Glaube an letzte Dinge unmöglich werden (1. Kor. 15). Mir scheint hier wichtig, daß die griechenchristliche Gemeinde dem Glauben an die Nähe des Endes eher entsagt, als ihr judenchristlicher Führer Paulus. Die Hoffnung wird also nicht deshalb unsicher, weil sie zu lange der Erfüllung harren muß; sondern die ganze innere Art des Griechentums steht der Hoffnung im Wege. Und die Korinther wissen sich Ersatz zu verschaffen für das, was sie hier vielleicht verlieren: einen Ersatz, der jedenfalls seinem Gefühlsinhalte nach überreich ist. Sie glauben, all das in der Gegenwart schon zu besitzen, was der Judenchrist von der letzten Zeit ersehnt. Der Judenchrist sieht in den Seligpreisungen Jesu wohl vor allem Verheißungen für die andere Welt. Die Korinther urteilen: „Wir sind schon satt; wir wurden schon reich; wir wurden schon Könige“ (1. Kor. 4, 8 vgl. Matth. 5, 3 ff.). Diese Korinther sind auf dem Wege zu einem Satze, den bald darauf andere Griechenchristen prägen: „Die Auferstehung sei schon geschehen“ (2. Tim. 2, 18). Paulus schneidet hier die Auswüchse ab. Aber er läßt in seinen jüngeren

Briefen die Hoffnung auf das nahe Ende zurücktreten: wohl nicht nur auf Grund eigenen Erlebens, das dieser Hoffnung nicht günstig ist, sondern auch aus Rücksicht auf das griechische Wesen. Paulus übernimmt sogar den Satz: jeder Christ ist ein König (Röm. 5, 17; 2. Tim. 2, 12)[1].

Es ist leicht, im einzelnen nachzuweisen, woher die neuen Vorstellungen des Griechenchristentums stammen. Ich bringe einige Belege, ohne Vollständigkeit zu erstreben.

Hier ist zuerst zu erwähnen, daß der Grieche sich anders ausdrückt als der Morgenländer. Die Bildung des Morgenlandes wurzelt im Dorfe und in der Landstadt. Man liebt anschauliche Ausdrucksformen. Man bringt keine farblosen Gemeinplätze, keine langweiligen Begriffsbestimmungen. Lieber macht man sozusagen dem inneren Auge sichtbar, bis zu welcher äußersten Grenze die erkannte Wahrheit beachtet werden muß. Die Bilder, deren man sich bedient, stammen vor allem aus dem Leben des Bauern und Winzers. Die griechische Bildung dagegen ist städtisch. Wenn man Vergleiche braucht, so entnimmt man sie gern dem Sport, dem Soldatenwesen, dem Schauspiele. Aber man bedient sich der Vergleiche seltener und malt sie nicht gern breit aus. Auch eine kunstvolle Fassung des Gedankens, ein Spiel mit gleichen Klängen und Gegensätzen, kann überzeugen. Selbst in volkstümlicher Rede darf man sich Gemeinplätze und Begriffsbestimmungen leisten. Ein gut Teil der Unterschiede zwischen den drei ersten Evangelien einerseits, Paulus und Johannes andrerseits erklärt sich von hier aus. Jesus sagt: man soll auch den Feind lieben. Das ist eine morgenländische Grenzbestimmung (Matth. 5, 44). Jesus erläutert das Gebot der Nächstenliebe durch das Gleichnis vom barmherzigen Samariter, das ebenfalls eine Grenzbestimmung enthält: auf der einen Seite steht ein verhaßter Samariter, der aber seine Pflicht erfüllt; ihm treten musterfromme Juden gegenüber, ein Priester und ein Levit (Luk. 10, 30 ff.). Paulus drückt den Gedanken Jesu

---

[1]) Die Entwickelung setzt sich später verstärkt fort. Die Pastoralbriefe und die Johannesschriften deuten die Vorstellung von den letzten Dingen teilweise um. Belege aus dem vierten Evangelium: 3, 17 f. neben 5, 26 ff. und 6, 39 f.

griechisch aus: man soll lieber Unrecht leiden, als Unrecht tun. Nicht zufällig schließt sich der Apostel an eine Fassung des Gedankens an, die auf Platon zurückgeht. Griechisch ist die Form des Gemeinplatzes und die klanglich wirksame Gegenüberstellung der Gegensätze Unrecht leiden und Unrecht tun (1. Kor. 6, 7 f.).

Sieht man auf die Sache, so bemerkt man zunächst gewisse Einflüsse der Philosophie auf das Griechenchristentum. Stoische Gedanken treten hervor; bei Paulus vor allem in den Briefen der dritten Reise. Er bedient sich nicht nur der Kunstsprache der Diatribe (sie ist das gegebene Hilfsmittel für jeden, der schwierigere Fragen volkstümlich erörtert): mit der Sprache der Philosophen dringen auch philosophische Vorstellungen in die Welt des Paulus ein. Er redet, wie schon bemerkt wurde, vom Gewissen als einem Zeugen Gottes im Menschen, als einer Art sittlicher Uroffenbarung (Röm. 2, 14 f.). Der Apostel kennt daneben auch eine religiöse Uroffenbarung: Gottes Wesen ist aus den Werken der Schöpfung zu erkennen (Röm. 1, 20). Bei der Begründung einer Forderung verwendet Paulus gelegentlich den Begriff der Natur. Er deutet dabei sogar an, daß die Natur der oberste Führer ist: „Lehrt euch nicht auch die Natur selbst, daß es für einen Mann eine Schande ist, lange Haare zu tragen?" usw. (1. Kor. 11, 14). So bringt Paulus auch Beweise aus der Natur der Dinge, die stoisch empfunden sind. Der Wanderprediger darf auf Kosten der Neuchristen leben: „Wer dient im Felde auf eigenen Sold? Wer baut den Weinberg, ohne die Frucht zu genießen? Wer weidet die Herde und genießt nicht von ihrer Milch?" Diese gehäuften Beweise stehen 1. Kor. 9, 7 zusammen. Stoisch ist der Satz: jeder Weise ein König. Der Satz kehrt in christlicher Prägung bei Paulus wieder (Röm. 5, 17 usw.). Wenn Paulus die Gemeinschaft der Christen mit Jesus anschaulich macht, ist ihm das Bild von dem Leibe und den Gliedern wichtig: „Ihr seid Christus' Leib und Glieder, jedes an seinem Teile" (1. Kor. 12, 27 usw.) Das Bild ist in der griechisch-römischen Welt oft nachzuweisen; verhältnismäßig am nächsten ist Seneca mit Paulus verwandt: omne hoc, quod vides, quo divina atque humana conclusa sunt, unum est: membra sumus corporis magni (Epist. 95, 52); totum hoc, quo

continemur, et unum est et deus; et socii sumus eius et membra (92, 30). So geht ein für Paulus bezeichnender Gedanke auf ein stoisches Bild zurück, das er freilich übermalt und damit umschafft. Sehr geläufig ist es ferner dem Paulus, sich des Begriffes „Fleisch“ zu bedienen, um den Menschen in seiner Ohnmacht und Sündhaftigkeit zu schildern. Auch das ist in der Stoa vorbereitet. Dies Wort „Fleisch“ führt uns noch weiter. Es dient dem Apostel nicht nur dazu, im Menschen Teile verschiedenen Wertes zu sondern. Es hilft auch bei dem ältesten Versuche, Ordnung in die Lehre von Christus zu bringen: nur daß hier jeder verächtliche Nebensinn fernzuhalten ist (Röm. 1, 3). Ich vermute, daß die Stoa noch in viel stärkerem Maße auf die Lehre von Christus einwirkt. Der heutige Mensch versteht schwer, wie Gott und Christus eins sein können und doch zwei Personen. Das ist dem Paulus und seinen Zeitgenossen unmittelbar klar: sie denken an die stoische Lehre von der völligen Vermischung (*κρᾶσις δι᾽ ὅλων*): zwei Körper können gleichzeitig an einem Orte sein (die stoische Lehre scheint auch den mithrischen Theologen zu ermöglichen, das Verhältnis von Mithra und Helios darzustellen: diese beiden Gestalten sind ebenfalls eins und handeln doch oft genug getrennt miteinander). Ich gehe noch einen Schritt weiter. Paulus spricht zuweilen verächtlich von Menschenweisheit (1. Kor. 1, 17 ff. usw.). Wir kennen dieselbe Stimmung aus der späteren Stoa! In all dem steht Paulus unter den Griechenchristen nicht allein. Spätere folgen seinen Spuren. Johannes führt den Begriff Logos in die Lehre von Christus ein (Offb. 19, 13 usw.). Der zweite Petrusbrief benutzt die stoische Anschauung vom Weltbrande, um die christliche Lehre von den letzten Dingen griechischen Lesern klar zu machen (3, 10 ff.). Platonische Einflüsse sind naturgemäß seltener. Aber sie fehlen nicht ganz: wirkt doch in der damaligen Zeit allerlei Platonisches schon auf die Stoa ein, so daß sich die Grenze zwischen den beiden Philosophenschulen nicht überall sicher feststecken läßt; so ist auch die Scheidung zwischen Stoischem und Platonischen im Griechenchristentume bis zu gewissem Grade willkürlich. Ich finde Platonisches zuerst in der Korinthergemeinde, bei der Gruppe von Griechenchristen, die an der Leiblichkeit der

Totenauferstehung Anstoß nimmt (1. Kor. 15, 35 ff.). So kann sich auch Paulus dem platonischen Einflusse nicht ganz entziehen. Er macht den genannten Korinthern gewisse Zugeständnisse (s. u.). Er urteilt sogar einmal: „Wir sehen nicht auf das Sichtbare, sondern auf das Unsichtbare; denn das Sichtbare ist zeitlich; das Unsichtbare ist ewig" (2. Kor. 4, 18). Der Verfasser des Hebräerbriefes spielt einmal auf die platonische Anschauung an, der Körper sei der Kerker der Seele. Wir lesen Hebr. 13, 3: „Gedenket der Gefangenen als Mitgefangene, der Mißhandelten als die ihr ebenfalls im Leibe seid". Alles in allem: es gibt eine Menge stoischer und platonischer Stellen im Neuen Testamente. Aber wenn man auf das ganze sieht, erscheinen die Einflüsse, die von der Philosophie herkommen, nicht besonders zahlreich; sie gehen auch nicht überall in die Tiefe. Das hat einen deutlich erkennbaren Grund. Die ersten Griechenchristen besitzen, vom griechischen Standpunkte aus betrachtet, keine höhere Bildung. Paulus sagt zu den Korinthern: „Seht doch eure Berufung an, Brüder: da sind nicht viel Weise nach dem Fleische, nicht viel mächtige, nicht viel vornehme Leute; sondern was der Welt für töricht gilt, hat Gott auserwählt, die Weisen zu beschämen" usw. Genauer: Menschen, die etwas gelernt haben, die Einfluß besitzen, die einen Stammbaum aufweisen, findet man wenig in der Gemeinde; es überwiegen, wie man so sagt, die kleinen Leute. Die Welt der Philosophen liegt also den Korinthern fern, auch wenn sie so eitel sind, sich philosophisch zu gebärden (1. Kor. 1, 26 ff.).

Stärker, als die philosophischen Einflüsse, sind die Einwirkungen, die von der volkstümlichen Frömmigkeit herkommen.

Ich erwähne zuerst die göttliche Verehrung, die man den Kaisern widmet. Das Volk sieht diese Verehrung allenthalben und kennt sie infolgedessen, besonders im Morgenlande. Frühzeitig beginnen die Griechenchristen, Jesus mit Worten zu ehren, die aus der Kaiserverehrung stammen. Ich führte in anderem Zusammenhange bereits Belege an (s. oben S. 15). Wenn es richtig ist, daß man Jesus als König oder Kaiser bezeichnet, wo man ihn den Herrn oder den Heiland nennt, so stehen wir hier vor einem Tatbestande von sonderlicher Bedeutung. Denn das Bekenntnis zu Jesus dem Herrn ist das älteste griechen-

christliche Bekenntnis, das wir kennen: es begegnet uns als Zuruf, als Acclamation, bereits im Gottesdienste der ältesten Korinthergemeinde, wahrscheinlich im Wortgottesdienste (1. Kor. 12, 3). Und das Wort „Heiland" bürgert sich mehr und mehr ein, wenn man Jesu Größe und Werk ganz kurz schildern will.

Sicherer sind die Einflüsse nachzuweisen, die von anderen religiösen Richtungen ausgehen. Der bekannteste und beliebteste Gott der griechischen Welt ist Dionysos. Seine Gläubigen sind Hauptvertreter der Mystik. Sie fühlen sich von ihrem Gotte ergriffen, tragen ihn in sich, tun allerlei Wunder in seiner Kraft, verlieren dabei das eigene Bewußtsein und den eigenen Willen. Durch die Einheit mit dem Gotte werden die Gläubigen auch untereinander eins. Der Unterschied der Völker, Stände, Altersklassen und Geschlechter spielt für den Gott keine Rolle. Er holt sich zu seinem Dienste, wenn er will. Nun vergegenwärtige man sich den Wortgottesdienst der ältesten Korinthergemeinde. „Wenn ihr zusammenkommt, so bringt jeder etwas mit, Psalm, Lehre, Offenbarung, Zunge, Auslegung" (1. Kor. 14, 26). „Wenn man Zungen redet, so sollen je zwei oder höchstens drei auftreten, und zwar der Reihe nach, und einer trage die Auslegung vor" (14, 27). „Kommt aber eine Offenbarung über einen andern, der noch sitzt, so soll der Erste stille sein" (14, 30). „Wenn alle weissagen und ein Ungläubiger oder Uneingeweihter kommt herein, so wird er von allen überführt, von allen beurteilt; was in seinem Herzen verborgen ist, wird offenbar; er aber fällt auf sein Antlitz, betet Gott an und bekennt, daß in Wahrheit Gott unter euch ist" (14, 24 f.). Das ist ein anschauliches Bild. Es gibt keine Gottesdienstordnung. Man verliest auch keine heilige Schrift. Aber alle tun mit. Alle reden, vom Geiste getrieben. Manchmal reden zwei Christen gleichzeitig. Die Erscheinungen sind so geläufig, daß man aus allerlei Beobachtungen eine Psychologie der Verzückung entnimmt: wer eben erst vom Geiste ergriffen wird, kann nicht leicht schweigen; aber der kann stille sein, der schon einen Teil seiner Offenbarung der Gemeinde zurief. Der korinthische Gottesdienst ist nicht immer erbaulich, zum Leidwesen des Paulus: wer versteht alles, was hier geboten wird? Aber auch Paulus muß zugeben: dieser Gottesdienst

ist Anbetung; Heiden kann er blitzartig das Gefühl der Nähe Gottes vermitteln. Wie urteilen wir religionsgeschichtlich über den ältesten griechenchristlichen Wortgottesdienst? Er ist himmelweit unterschieden von den Feiern der Synagoge und wohl auch des Judenchristentums. Man kann sich einfach nicht vorstellen, daß gesetzestreue Judenchristen im Jerusalemer Tempel von der Verzückung überfallen werden. Wir hören auch nur zweimal von judenchristlichem Zungenreden: in der Pfingstgeschichte und in der Erzählung von dem Centurio Cornelius. Die Pfingstgeschichte (deren Geschichtswert übrigens aus mancherlei Gründen umstritten ist) hat ihr besonderes Maß: sie stellt einen ersten Anfang dar (AG. 2, 2 ff.). Cornelius beginnt mit Zungen zu reden, weil Petrus sonst nicht wagte, ihn taufen zu lassen; auch das ist ein Sonderfall (AG. 10, 44 ff.). Wir können also nicht nachweisen, daß es Zungenreden im judenchristlichen Alltage gibt. Aber im Kreise des Dionysos finden wir Erscheinungen, die mit den korinthischen verglichen werden können. Zunächst ist hier wohl die Heimat des sog. Zungenredens: Dionysos heißt auch Bakchos, älter Babakchos, das heißt der Stammler, der Zungenredner. Und vor allem: in den dionysischen Gottesdiensten wird ausnahmslos jeder von dem Gotte ergriffen. Die Hemmungen fallen weg, die sonst im Alltagsleben eine Rolle spielen. Man nimmt aufeinander wenig Rücksicht. Aber man erlebt die Gegenwart des Gottes. Auch das finden wir im Griechenchristentume wieder, daß vor Gott alle Menschen gleich werden. „Da ist nicht Jude noch Grieche, nicht Sklave noch Freier, nicht Mann noch Weib; denn alle seid ihr einer in Christus Jesus" (Gal. 3, 28). Die Begründung erinnert an Dionysos: die Gläubigen sind untereinander alle gleich, weil sie alle mit dem Gotte eins sind, als Glieder an seinem Leibe.

Wir finden die dionysische Art am reinsten in den dionysischen Geheimfeiern oder Mysterien. Zur Mysterienfrömmigkeit (nicht nur des dionysischen Kreises) hat das Griechenchristentum auch sonst mancherlei Beziehungen. Man kann das verstehen. In den Mysterien sammeln sich die frömmsten Heiden: gerade diese schließen sich der neuen Religion am ehesten auf; ihre Sehnsucht treibt sie dazu. Für die Mysterien ist bezeichnend, daß sie von

Sakramenten leben. Dabei sind zwei Arten von Sakramenten zu unterscheiden: erstens Einweihungssakramente, die ihrer Art nach an jedem Gläubigen nur einmal vollzogen werden, bei seinem Eintritt in die Gemeinde, und wohl auch meist als unwiederholbar gelten; zweitens Sakramente, die von vornherein zur Wiederholung bestimmt sind. Dem entspricht im Griechenchristentume Taufe und Abendmahl. Man schließt sich hier an das Judenchristentum an. Auch die Judenchristen taufen und feiern gemeinsame religiöse Mahlzeiten. Aber einen sakramentalen Charakter von Taufe und Abendmahl können wir mit Sicherheit erst für das Griechenchristentum behaupten. Was die Taufe betrifft, so spricht hier am deutlichsten eine Übertreibung, deren sich gewisse korinthische Christen schuldig machen: sie lassen sich für die Toten taufen (1. Kor. 15, 29). Für das Abendmahl erinnere ich etwa an die Veranschaulichung des Paulus: der Abendmahlsgast hat am Tische des Herrn teil (1. Kor. 10, 21). Aber wir können den Tatbestand genauer erfassen. In vielen Einzelheiten erinnern die griechenchristlichen Sakramentsformen an die griechischen Mysterien. Was die Taufe betrifft, so wissen wir leider wenig darüber, wie die Judenchristen die heilige Handlung feierten; wir können also die judenchristliche Taufe nicht zum Vergleiche heranziehen. Aber wir können griechische Bräuche neben die griechenchristlichen stellen. Ich erinnere vor allem an die folgenden Tatsachen, ohne Vollständigkeit zu erstreben. Die Griechenchristen hören bald auf, den Neubekehrten sofort zu taufen (AG. 10, 15 und 33). Sie halten es vielmehr für zweckmäßig, eine Vorbereitungszeit einzuschieben (Zwölfapostellehre 7, 4 usw.). Ein solcher Brauch ist im Judentume nur in einem formlosen Ansatze vorhanden (bab. Jebamoth 47 ab). Also dürfte auch im Judenchristentume Entsprechendes fehlen. Aber in den Gemeinden der dionysischen Mysterien gibt es „Schweiger“ (σιγητάς), Männer und Frauen, die sich auf die Weihe vorbereiten und sozusagen einen besonderen Stand bilden; die große bakchische Inschrift aus dem Umkreise von Rom unterrichtet uns hierüber, die vor kurzem veröffentlicht wurde (Achille Vogliano und Franz Cumont im American Journal of Archaeology 37, 1933 S. 215 ff., besonders S. 262 f.). Für den Vollzug der Taufe

bevorzugen die Griechenchristen frühzeitig bestimmte Tage (Plinius, Briefe an Trajan 96 [97], 7 usw.). Dasselbe gilt von den dionysischen Geheimgemeinden (Livius 39, 13, 8 f.). Die Griechenchristen bewirken die Taufe nicht nur durch Untertauchen, wie die Juden und wohl auch die Judenchristen (bab. Jebamoth 47 b), sondern auch durch Übergießen (Zwölfapostellehre 7, 3). Diese Übergießtaufe können wir mit Hilfe der Denkmäler für Eleusis und den dionysischen Kreis nachweisen. Bei den Griechenchristen dürfen auch Frauen taufen (Akten des Paulus und der Thekla 34). Im Judentum (und Judenchristentum) ist das völlig unerhört. Aber bei Dionysos wird die Taufe gelegentlich von Frauen vollzogen (Livius 39, 9, 2 ff. usw.). In griechenchristlichen Kreisen sieht man in der Taufe ein Sterben und Auferstehen mit Christus. Der Gedanke wird von Paulus bereits vorgefunden; er kann ihn deshalb auch bei der Römergemeinde als bekannt voraussetzen (Röm. 6, 3). Wir erinnern uns hier an die Mysterien sterbender und auferstehender Götter, in denen der Gläubige das Schicksal seines Gottes nacherlebt. Endlich bedient sich der griechische Christ auch des Bildes vom Anziehen, um sich den Sinn der Taufe klar zu machen: „So viel euer auf Christus getauft sind, habt ihr Christus angezogen" (Gal. 3, 27). Dies Bild mutet den heutigen Menschen seltsam an. Wir kehren es sozusagen um. Wir sagen wohl von einem leichtfertigen Konvertiten: er wechsle seine Religion wie ein Hemd. Auch das Bild vom Anziehen des Christus stammt aus den Mysterien. Der Isisgeweihte legt ein bestimmtes Gewand an, das ihn zum Gotte macht (Apuleius Metam. 11, 24). Die Isispriesterin kleidet sich wie ihre Göttin: der Forscher hat es nicht immer leicht, zu erkennen, ob ein Frauenbild in isischer Tracht die Göttin oder ihre Dienerin darstellt. Ähnlich liegen die Dinge bei der griechenchristlichen Abendmahlsfeier. Die Judenchristen brechen das Brot „voll Jubel", nach dem Berichte der Apostelgeschichte (AG. 2, 46). Das soll wohl bedeuten: sie setzen miteinander die Tischgemeinschaft fort, die sie früher mit Jesus verband, und freuen sich der Hoffnung, diese Gemeinschaft bei der Wiederkunft in Kürze wieder aufzunehmen (Matth. 26, 29). Bei den Griechenchristen fehlt der Gedanke nicht ganz, daß das Abendmahl ein

vorausgenommenes Mahl der Seligen ist (er scheint z. B. 1. Kor. 11, 26 angedeutet in den Worten „bis er kommt"). Aber der Gedanke tritt hier zurück. Dafür wird das Abendmahl als wunderbares „Heilmittel zur Unsterblichkeit und als Gegengift wider den Tod" gepriesen. Die Ausdrücke stammen aus dem Epheserbriefe des Ignatios von Antiocheia (20, 2). Aber schon im vierten Evangelium finden wir eine ähnliche Auffassung: „Wer mein Fleisch ißt und mein Blut trinkt, der hat ewiges Leben, und ich werde ihn auferwecken am jüngsten Tage" (6, 54). Weiter betonen Griechenchristen: beim Abendmahle gedenke man des Todes Jesu (1. Kor. 11, 23 ff.). Endlich hebt man die ständeverbindende Kraft der Feier hervor (1. Kor. 12, 13): der Name Agape, d. h. Liebesmahl, taucht auf (Jud. 12). Für diese griechenchristlichen Besonderheiten drängen sich ohne weiteres verwandte griechische Tatbestände auf. Die Sakramente der Mysterien sollen vor allem das Fortleben in der anderen Welt sicher stellen. Der Ausdruck „Heilmittel zur Unsterblichkeit" läßt sich in der Isisfrömmigkeit nachweisen: wie uns Diodoros erzählt, soll die Göttin die wirksame Arznei dieses Namens erfunden haben (Diod. Sik. 1, 25, 6). Und feierliche (wohl immer gottesdienstliche) Mahlzeiten zur Erinnerung an Verstorbene kommen ebenfalls häufig vor. Den berühmtesten schriftstellerischen Beleg liefert das Testament Epikurs (Diogenes Laërtios 10, 18). Wie der Altertumsforscher weiß, gibt es Grabstätten, die für die Feier von Totengedächtnismahlen besonders eingerichtet sind. Ein schönes triclinium funebre erhielt sich bei Pompeji (abgebildet bei August Mau, Pompeji in Leben und Kunst, 2. Aufl. 1908 S. 443). Im andalusischen Carmona haben einige römische Gräber „Vorhöfe mit Triklinien für die Leichenmahle" (Baedeker, Spanien und Portugal, 5. Aufl. 1929 S. 381). Eben wird eine Grabinschrift aus Ravenna bekannt: sie „schließt mit der Festsetzung eines jährlichen Mahles am Grabe sowie einer Rosenspende" (Otto Brendel: Archäologischer Anzeiger 1933 Sp. 576 f., nach Notizie degli scavi di antichità 1932 S. 423 ff.). Was endlich die ständeverbindende Kraft des Abendmahles betrifft, so finden wir Ähnliches in den Mysterien und im griechisch-römischen Vereinswesen. Alles in allem: ich zweifle nicht, daß das griechische Christentum dem

Außenstehenden als eine Art Mysterienfrömmigkeit erscheint. Und wohl nicht nur dem Außenstehenden. Sachausdrücke der Mysteriensprache werden mehr und mehr vom Griechenchristentume übernommen. Vielleicht bezeichnet Paulus schon im ersten Korintherbriefe die geförderten Gemeindeglieder als „Eingeweihte" (*τέλειοι* 2, 6). Ignatios von Antiocheia redet die ephesischen Christen als „Miteingeweihte des Paulus" an (*Παύλου συμμύσται* 12, 2). Den Gipfel erreicht die Entwicklung dieses Sprachgebrauchs wohl bei Klemens von Alexandreia. Ich muß eine Hauptstelle griechisch bringen: jede Übersetzung dämpft den Mysterienklang. *Ὢ τῶν ἁγίων ὡς ἀληθῶς μυστηρίων, ὢ φωτὸς ἀκηράτου. δᾳδουχοῦμαι τοὺς οὐρανοὺς καὶ τὸν θεὸν ἐποπτεῦσαι, ἅγιος γίνομαι μυούμενος, ἱεροφαντεῖ δὲ ὁ κύριος καὶ τὸν μύστην σφραγίζεται φωταγωγῶν, καὶ παρατίθεται τῷ πατρὶ τὸν πεπιστευκότα αἰῶσι τηρούμενον. ταῦτα τῶν ἐμῶν μυστηρίων τὰ βακχεύματα. εἰ βούλει, καὶ σὺ μυοῦ, καὶ χορεύσεις μετ' ἀγγέλων ἀμφὶ τὸν ἀγένητον καὶ ἀνώλεθρον καὶ μόνον ὄντως θεόν.* Wie man sieht, bleibt diese Darstellung der christlichen Mysterienfrömmigkeit nicht in Allgemeinheiten stecken, sondern wird anschaulich. Ausdrücklich wird ein Wort gebraucht, das den Namen des Gottes Bakchos enthält; ausdrücklich wird, wenngleich im Bilde, von einem frommen Tanze der Christen gesprochen (Protreptikos 120, 1 f. S. 84 Stählin). Ich vermute, daß eines der wichtigsten Ereignisse aus der Geschichte des altchristlichen Gottesdienstes mit dem dargestellten Sachverhalte zusammenhängt. Die griechenchristlichen Gemeinden des Paulus kennen einen besonderen Wortgottesdienst und eine eigene Abendmahlsfeier (1. Kor. 12—14; 11, 17 ff.). Im Anfange des zweiten Jahrhunderts werden beide vereinigt (vielleicht schon zur Zeit der Zwölfapostellehre und des bekannten Pliniusbriefes, sicher bei Justin dem Märtyrer Apol. 1, 65 und 67). Das Ergebnis ist nicht einfach eine Addition, sondern eine Neuschöpfung, eine Verstärkung der Mysterienstimmung auf der ganzen Linie: Mysterienart ergreift jetzt auch den Wortgottesdienst. Kein Zufall, daß der Wortgottesdienst zur Zeit des Paulus öffentlich ist, also auch Nichtchristen zugänglich (1. Kor. 14, 23 ff.); in den Tagen Justins des Märtyrers nehmen nur noch Getaufte teil (Apol. 1, 65, 1).

Die Unterschiede zwischen Judenchristen und Griechenchristen betreffen teilweise Kleinigkeiten und einzelne Sprachformen. Aber wenn wir auf das Ganze blicken, handelt sichs hier nicht um eine Kleinigkeit. Der Geist des Griechenchristentums ist ein neuer, und zwar entspricht er dem Geiste Jesu besser, als der Geist des Judenchristentums. Man ehrt Jesus teilweise mit denselben Worten, die man dem Gott-Kaiser darbringt. Hier muß man wissen, daß das Volk in dem göttlichen Herrscher die Nähe Gottes mit einer Stärke erlebt, die ihres Gleichen sucht. Im Anfange des dritten Jahrhunderts vor Christus begrüßen die Athener den Demetrios Poliorketes folgendermaßen:

Heil Dir, des mächtigsten, des Gotts, Poseidons Sohn,
Sohn auch Aphrodites!
Die andern Götter halten sich so weit entfernt
oder haben kein Ohr
oder sie sind nicht oder nicht uns zugewandt.
Dich aber sehen wir da,
nicht hölzern und nicht steinern, sondern lebend wahr —
beten darum zu Dir.

Wenn man auf Jesus Worte der Herrscherverehrung überträgt, so bedeutet das demnach: man erlebt Jesu (und damit Gottes) Gegenwart (Athenaios 6, S. 253 f.; Viktor Ehrenberg, Die Antike 7, 1931, S. 279). Nun begreift man den Reichtum des Paulus an mystischen Wendungen: die stoische Prägung des Bildes vom Leibe und den Gliedern; die dionysische Vorstellung von dem Gotte, der alle ergreift; der ägyptische Glaube an die vergöttlichende Wirkung eines heiligen Gewandes; die griechisch-philosophische Redeweise vom wechselseitigen Erkennen (Gal. 4, 9 usw.); das alles muß dem Apostel dienen, die Zusammengehörigkeit des Christen mit seinem Herrn anschaulich zu machen. Und sorgen nicht auch die ausgestalteten Sakramente dafür, daß man sich Gott immer von neuem nahe fühlt? Zugleich versteht es Paulus, auch das sittliche Grundgebot Jesu den Griechen in ihrer eigenen Sprache nahe zu bringen usw.

Abschließend verdeutliche ich den Tatbestand an zwei gottesdienstlichen Formeln. Jüdische Gebete schließen gern mit einem Lobpreise Gottes „in Ewigkeit" oder „von Ewigkeit zu Ewigkeit" (den lehrreichsten altjüdischen Beleg liefert wohl

die Mischna Berachoth 9, 5). Diese Ewigkeitsformel, wenn ich sie so nennen darf, stammt wahrscheinlich aus einer Acclamation, mit der man den persischen König ehrte (Nehemia 2, 3). Wie so oft, überträgt man das Hofzeremoniell auf die Frömmigkeit. Die Ewigkeitsformel ist in der Tat geeignet, die ungeheure Größe Gottes dem Beter anschaulich vor Augen zu führen; zumal dann, wenn die Worte in langsam feierlichem Gesange vorgetragen werden. Die Griechenchristen benutzen die Ewigkeitsformel auch. Aber sie bedienen sich daneben eines griechischen Spruches, in dem die Nähe Gottes zutage tritt: „Von ihm und durch ihn und zu ihm sind alle Dinge" (Röm. 11, 36) o. ä. Carl Schneider nennt den Spruch die Pan-Formel. Für sie ist ein doppeltes bezeichnend: die Hervorhebung des Weltallbegriffs, und das Spiel mit Verhältniswörtern, die einander entgegengesetzt sind. Mit diesen beiden Mitteln erreicht man, daß dem Hörer Gottes Allgegenwart und Allwirksamkeit deutlich wird: also Gottes Nähe. Damit schon dürfte bewiesen sein, daß die Pan-Formel echt griechisch ist. In der Tat gibts verwandte Überlieferungen im außerchristlichen Griechentume. Und auch die Fassung der Pan-Formel spricht eine klare Sprache. Dem Semiten ist es nicht geläufig, den Begriff des Weltalls so kurz auszudrücken. Erst recht ists ihm nicht geläufig, in Gegensätzen zu reden oder gar Verhältniswörter zu Trägern des Gegensatzes zu machen (die Ewigkeitsformel liefert dazu nur eben einen Anfang, in der jüngeren Fassung: „von Ewigkeit zu Ewigkeit" מִן הָעוֹלָם וְעַד הָעוֹלָם). Es wird an dieser Stelle besonders deutlich, daß mit der griechischen Pan-Formel nicht etwa ein Fremdkörper in das Christentum hereintritt. Sie hilft vielmehr, ursprüngliche Gedanken Jesu deutlicher herauszuarbeiten, als das im Judenchristentume mit jüdischen Worten möglich war.

Dabei ist nun bemerkenswert, daß das Griechenchristentum seine eigene Formgebung nicht unbewußt vollzieht. Paulus, der erste große Prediger unter den Griechen, verkündet den Grundsatz: *jeder Missionar müsse sich seiner Umgebung anpassen.* Er sagt: „Ich bin den Juden wie ein Jude geworden, um Juden zu gewinnen . . . denen ohne Gesetz wie einer ohne Gesetz (der ich doch nicht ohne Gottes Gesetz bin, vielmehr im

Gesetze des Christus stehe), um die ohne Gesetz zu gewinnen" (1. Kor. 9, 20 f.). Sogar Gott selbst wird von Paulus einmal als ein Missionar vorgestellt, der sich anpaßt: „Da unter der Weisheit Gottes die Welt Gott nicht erkannte durch die Weisheit, so beschloß Gott, durch die Torheit der Verkündigung zu erretten die Glaubenden" (1. Kor. 1, 21). Das Bild von Gott dem Missionare, der sich anpaßt, steht freilich nicht im Mittelpunkte von Paulus' Denken: er benutzt das Bild einmal, als Paradoxon, zu wirksamer Mahnung. Aber daß irdische Missionare sich anpassen müssen, ist Paulus wichtig. Davon redet er breit und mit gefühlsstarker Betonung. Verschiedene Umstände mögen Paulus die Notwendigkeit eines solchen Verhaltens nahelegen. Zunächst wohl die christliche Nächstenliebe: sie muß sich alle nur denkbaren Mittel zu nutze machen. Dann aber auch die Erkenntnis, daß die Welt von Gott geschaffen ist, mit all ihren Besonderheiten und Eigentümlichkeiten. Darum „soll jeder leben mit dem Teil, das ihm der Herr zugeschieden, in dem Stande, in dem er ihn berufen" (1. Kor. 7, 17). So weiß denn Paulus den Unterschied zwischen jüdischer und griechischer Frömmigkeit auf eine kurze Formel zu bringen, die nicht alles sagt, aber Bezeichnendes heraushebt: „Juden fordern Zeichen; Griechen gehen auf Weisheit aus". Darum ist der gekreuzigte Christus „für Juden ein Ärgernis, für Heiden eine Torheit". In der Fortsetzung zeigt Paulus (wenn ich ihn recht verstehe), daß der Unterschied von Judentum und Griechentum sich unter den Christen fortsetzt: „für die Berufenen, Juden und Griechen, ist Christus Gottes Kraft und Gottes Weisheit". Das heißt doch: der Judenchrist wird in Jesus lieber Gottes Kraft sehen (oder deutlicher: Gottes Wundermacht), der Griechenchrist lieber Gottes Weisheit; das ist Paulus gleichgültig; wenn nur Christus das ein und alles bleibt (1. Kor. 1, 22 ff.).

So macht es denn dem Paulus nichts aus, unter den Griechen sich wie ein griechischer Philosoph zu gebärden: in Athen auf dem Areopage oder in der Schule des Tyrannos zu Ephesos (AG. 17, 18 ff.; 19, 9).

Ich gehe noch einen Schritt weiter. Nicht nur griechische und jüdische Art weiß Paulus auseinander zu halten, sondern

auch römische Art. Er behandelt die halblateinischen Philipper anders, als seine griechischen Christen. Im Philipperbriefe wägt Paulus seine Worte weniger als sonst. Er läßt sich gehen. Er erzählt breit von seinem eigenen Befinden. Er nimmt sogar eine Unterstützung von den Philippern an. Sie sind ein andrer Menschenschlag: keine Helden im Reden und Lästern, wie die Korinther; vielleicht etwas schwerfällig; aber treu und von fremden Einflüssen nicht leicht zu erschüttern. Von hier aus wird meines Erachtens deutlich, warum Paulus in Rom verweilen will, ehe er mit der Predigt in Spanien beginnt. Wohl ist das Rom der Kaiserzeit eine Stadt der Völkermischung. Aber Paulus hofft, wahrscheinlich mit Recht, im Kreise der römischen Christen mit dem Geiste der westlichen Reichshälfte am ehesten vertraut zu werden. Wie uns Inschriften lehren, gibt es in Rom neben hellenistischen Juden auch lateinische Juden, deren Frömmigkeit sich in eigener Weise ausprägt. Ähnlich stehts wohl bei den Christen, wenngleich die Gemeindesprache der römischen Christen bis ins dritte Jahrhundert das Griechische ist. So ist ein Aufenthalt in Rom eine notwendige Vorbereitung für den Heidenprediger, der aus dem Osten kommt und in Spanien wirken möchte.

Paulus' Stellung zum Volkstume verdient aus einem besonderen Grunde Beachtung. Die Zeit des Paulus denkt mehr an die Menschheit, als an das einzelne Volk. Mindestens schon im vierten Jahrhundert vor Christus besteht eine starke internationale Stimmung, verstandesmäßig unterbaut von der Philosophie, gefühlsmäßig gestützt von der Mysterienfrömmigkeit, vor allem der dionysischen. Die Siege Alexanders des Großen, später die Errichtung des römischen Weltreichs verhelfen der Stimmung zu politischen Erfolgen, die rund ein halbes Jahrtausend anhalten. Etwa um das Jahr 200 nach Christus beginnt eine rückläufige Bewegung. Die Grenzen des Römerreiches zerfallen wieder. Das alte Volkstum und die alte volkstümliche Kunst treten in den unterworfenen Provinzen wieder deutlicher hervor. In der Kirche entsteht damals ein lateinisches, ein syrisches, ein koptisches Schrifttum. Eirenaios von Lyon scheint in keltischer Sprache zu predigen (er deutet das selbst im Eingange seines Hauptwerkes an, griechisch bei Epiphanios Panarion 31, 10, 1). Aber das

sind Erscheinungen, die über ein Jahrhundert nach Paulus fallen. In den fünfhundert Jahren zwischen Alexander dem Großen und Caracalla wird nur selten die Bedeutung des Volkstums hervorgehoben: etwa von den Juden, die sich weithin absperren, auch auf dem Gebiete der Zerstreuung. Bezeichnend die Stellungnahme Artemidors in seinem Traumbuche. Einmal hören wir: ein Römer solle keine Hellenin heiraten (4, 33). Aber der Leser erfährt auch, daß solche Heiraten häufig vorkommen (1, 53). So stellt Paulus den Grundsatz der missionarischen Anpassung an das Volkstum in einer Zeit auf, in der Weltanschauung, Gefühl und Politik darauf aus sind, alles gleich zu machen. Mir scheint hier ein besonderer Beweis für den Scharfblick und die Beobachtungsgabe des Paulus vorzuliegen.

Es kann überraschen (und ist doch kein Zufall), daß gerade ein Jude aus der Zerstreuung ausdrücklich die Forderung erhebt, die Predigt von Christus griechischer oder jüdischer Art anzupassen. Als Jude besitzt Paulus einen wachen Sinn für den Wert des Volkstums. Da er in Tarsos seine Heimat hat, ist ihm zugleich das Griechentum nicht fremd: von Kind an ist er gewohnt, sich einzufühlen. Wenn es übrigens richtig ist, daß der Jude über keinen Humor verfügt, so werfe ich die Frage auf: sind alle Ahnen des Paulus reine Juden? Paulus schreibt an die Korinther, als er eine lange Anklage und Strafpredigt begütigend schließen will: „Soll ich mit dem Stocke zu euch kommen, oder mit der Liebe und dem Geiste der Milde?“ (1. Kor. 4, 21). Das ist Humor. Noch mehr Humor steckt in dem kurzen Philemonbriefe. Paulus tritt hier als Vermittler auf zwischen dem reichen Philemon in Kolossai und seinem entlaufenen Sklaven Onesimos. Da schreibt der arme Apostel, für den eben in Philippi milde Gaben gesammelt worden sind, an den wohlhabenden Philemon: „Hat Onesimos dir Schaden getan oder schuldet dir, so schreibe es auf meine Rechnung; ich Paulus schreibe es eigenhändig: ich werde es bezahlen“ (18 f.). Was Paulus' eigenes Bewußtsein betrifft [1], so fühlt er sich freilich durchaus als Jude;

[1] Vgl. hierzu Carl Schneider, Das Volks- und Heimatgefühl bei Paulus (Christentum und Wissenschaft, 1932 S. 1 ff.): hier wird mit Recht Diasporastimmung zur Erklärung von Paulus' Lebensgefühl herangezogen.

er hängt am jüdischen Volke mit allen Fasern seiner Seele. Er kann schreiben: „Wünschte ich doch lieber selbst verbannt zu sein von Christus zum Besten meiner stammverwandten Brüder nach dem Fleische, die da sind Israeliten“ (Röm. 9, 3 f.). Aber derselbe Paulus spricht unbefangen vom jüdischen Unrecht und vom Antisemitismus, den er als eine gegebene Größe hinnimmt. Er redet von den „Juden, die den Herrn Jesus töteten ebenso wie die Propheten und auch uns verfolgt haben, die Gott nicht gefallen und allen Menschen zuwider sind“ (1. Thess. 2, 14 ff.). Den letzten Grund des Antisemitismus findet Paulus in dem eigenen Verhalten der Juden. Er klagt im Römerbriefe den Vertreter des auserwählten Volkes an: „Du, der du dich des Gesetzes rühmst, verunehrst Gott durch die Übertretung des Gesetzes! Wird doch der Name Gottes um euretwillen unter den Heiden gelästert, wie geschrieben steht“ (Röm. 2, 23 f. vgl. Ez. 30, 20 und Jes. 52, 5). Gewiß macht sich Paulus von hier aus eine Tatsache deutlich, die er als Heidenprediger zuweilen (vielleicht nicht ganz selten) erlebt: das Christentum zieht Nutzen aus dem Antisemitismus. Wir erkennen das aus dem Verlaufe, den der Rechtsstreit der korinthischen Juden mit Paulus vor dem Richterstuhle des Gallio nimmt (AG. 18, 12 ff.). Was Paulus' eigene Anschauungen betrifft, so scheint mir hier das Jüdisch-Rabbinische hinter dem Griechischen zurückzutreten. Es gibt nur *eine* bedeutsame Ausnahme: die Lehre von den letzten Dingen liegt wie ein großer jüdischer Block in der Welt des Paulus. Aber dieser Block ist sozusagen in der Auflösung begriffen: von der Zeit des zweiten Korintherbriefes an wird er zusehends kleiner. Griechisch ist bei Paulus vor allem das, was den Grundzug seiner Frömmigkeit bildet: das Streben nach Vereinigung mit Gott und mit Christus; die sittliche Vorstellung von Gott dem Vater (Röm. 8, 15); das sichere Bewußtsein, vom Geiste getragen zu werden. Oder in aller Kürze: griechisch ist das, was wir (mit einem freilich nicht ganz genau verwandten Ausdrucke) die Mystik des Paulus nennen. All diese Tatsachen und Erwägungen, die sich leicht verstärken lassen, scheinen mir den Rat zu geben, die jüdische Art des Paulus nicht zu sehr zu betonen [1]).

[1]) Vgl. zu der ganzen Frage zuletzt: Windisch, Paulus und Christus S. 117 ff.

Paulus scheint der einzige Heidenprediger zu sein, der grundsätzlich die Frage artgemäßen Christentums behandelt: das entspricht seiner Neigung, die Gedanken bis zur letzten Wurzel zurückzuverfolgen. Aber neben ihm und nach ihm wirken andere, die tatsächlich dieselbe Richtung einschlagen. Da ist der Verfasser des Hebräerbriefes: ein geborener Jude und zugleich ein Mann griechischer Bildung. Ihm liegt daran, in edelster Kunstsprache von Jesus zu predigen, sogar unter Benutzung der sog. rhythmischen Satzschlüsse. Wie ich bereits erwähnte, findet sich im Hebräerbriefe der deutlichste Anklang an Platon, der sich im Neuen Testamente feststellen läßt (13, 3). Besonders beachtenswert scheint mir das Doppelwerk des Lukas [1]). Der Verfasser, ein Großstadtgrieche, ist wohl der einzige Nichtjude, der im Neuen Testamente zu uns spricht (Kol. 4, 10 ff.) Man nehme sich die Mühe, das dritte Evangelium mit dem ersten und zweiten genau zu vergleichen: so empfängt man einen klaren Eindruck von dem Eifer, mit dem Lukas sich für ein artgemäßes Christentum im griechischen Sinne einsetzt. Auch die Apostelgeschichte bringt Belege. Ich hebe nur einiges heraus. Will Paulus besonders anschaulich machen, wie nahe uns Christus steht, so nennt er ihn Bruder: „den Erstgeborenen unter vielen Brüdern" (Röm. 8, 29). Griechischer empfindet Lukas, wenn er den Jesusspruch bringt: „Ich sage euch, meinen Freunden". Das Wort Freund kann bei dem Griechen Lukas natürlich nicht als altmorgenländischer Hoftitel gefaßt werden, sondern nur als Ausdruck griechischer Seelenverwandtschaft (Luk. 12, 4). Paulus zweifelt, ob es Zweck hat, daß ein Christ sich von einem Heiden einladen läßt (1. Kor. 10, 27). Jesus folgt im dritten Evangelium öfters einer Einladung seiner Gegner: Lukas weiß, daß sich der Grieche beim Symposion gern über die letzten Fragen unterhält; der christliche Heidenprediger darf diese Gelegenheit nicht vorübergehen lassen (Luk. 7, 36; 11, 37; 14, 1). Er soll sich auch nicht engherzig zeigen. Hier gilt die Weisung Jesu: „Esset, was man euch vorsetzt" (Luk. 10, 8). Paulus verdeutlicht die christliche

---

[1]) Reicher Stoff, der freilich nur teilweise religionsgeschichtliche Bedeutung hat, zuletzt bei Henry J. Cadbury, The style and literary method of Luke (Harvard theological studies 6, 1919/20).

Nächstenliebe mit einer philosophischen Wendung, die im Griechentume nicht allzu häufig zu belegen ist (1. Kor. 6, 7 f.). Lukas wählt eine Formel, die in der Umgebung des Pythagoras ihre Heimat zu haben scheint, aber bald volkstümlich wird und als Ausdruck griechischen Bürgersinnes gelten darf: „sie hatten alles gemeinsam“, so erzählt Lukas von den ersten Christen in Jerusalem (AG. 2, 44; 4, 32). In der Frage der Ehe und Ehelosigkeit gibt Paulus nur zeitweise der Stimmung griechischer Denker nach (1. Kor. 7, 1 ff.). Lukas ist folgerichtiger (Luk. 2, 36 f. usw.). Wieder anders gestaltet Johannes ein griechisches Christentum. Um die freundliche Nähe Jesu hervorzuheben, übernimmt er den griechischen Begriff des Freundes und verdeutlicht ihn durch den Gegensatz des Sklaven (Joh. 15, 14 f.). Die geheimnisvoll wunderbare Verbindung der Jünger mit dem Meister wird in neuartiger Weise ausgemalt (Joh. 15, 1 ff.). Die Sakramente gewinnen so erhöhten Wert; er wird griechischen Lesern in einer Sprache dargestellt, die ihnen vertraut ist (Joh. 3, 3 ff.; 6, 53 ff.). Dabei vergißt Johannes nicht, auch die Größe Jesu unmißverständlich herauszuarbeiten. Diesem Zwecke dient nicht nur die Logoslehre, sondern vor allem ein Vergleich zwischen Jesus und Dionysos: Jesus ist der zweite, größere, weit überragende Dionysos (2, 1 ff.; 15, 1 ff.). Hier berücksichtige man, daß Dionysos der meistverehrte Gott der griechischen Welt ist: die Auseinandersetzung mit der dionysischen Gemeinde ist für die Griechenchristen eine Lebensnotwendigkeit. Der Verfasser des vierten Evangeliums ist wohl geborener Jude, wie Paulus; aber wie Paulus zugleich ein gründlicher Kenner griechischen Geistes.

So ist artgemäßes griechisches Christentum kein Besitz eines einzelnen Predigers, sondern eine allgemeine Erscheinung von innerer Notwendigkeit.

Eines darf freilich nicht übersehen werden. Paulus erhebt nicht die Forderung, daß unter Griechen nur geborene Griechen als Prediger auftreten. Er ist selbst kein Grieche, schätzt auch jüdische Helfer besonders hoch (Kol. 4, 11). Um das zu verstehen, vergegenwärtigen wir uns die Lage des Christentums in einer Zeit, die vorwiegend Missionszeit ist. Jede Mission wird unmöglich, wenn man auf dem Missionsgebiete volksfremde Prediger

von Anfang an grundsätzlich ablehnt. Gewiß hat jeder verantwortungsbewußte Missionar das Ziel, die Gemeinden, die er gründet, so bald als möglich auf eigene Füße zu stellen. Das ist schon bei Paulus wahrzunehmen; etwa in seinem Verhältnisse zur Korinthergemeinde. Aber zunächst müssen die Neuchristen einmal gewonnen werden. Man muß sogar große Vorsicht walten lassen und darf die junge Gemeinde nicht zu früh selbständig machen. Sonst droht die Gefahr, daß die Neuchristen die angenommene Religion vollständig im Sinne ihres Volkstums umgestalten und vom eigentlichen Inhalte dieser Religion nichts übrig lassen. Es bedarf erprobter Kenner, um zwischen Kern und Schale, zwischen Wesen und Erscheinung immer recht zu unterscheiden. Leicht tritt der Fall ein, daß verschiedene Menschen hier verschieden urteilen. Ja, es kommt vor, daß der führende Heidenprediger selbst schwankt und sein Urteil wandelt.

Paulus kennt die hier vorliegenden Schwierigkeiten, auch wenn er nie ausdrücklich von ihnen spricht. Verhältnismäßig leicht ist es für ihn, judenchristliche Übergriffe zurückzuweisen. Er kennt jüdische Art aus eigener Anschauung, kennt ihre Ausdrucksformen und ihre Gefahren. Hier ist er dauernd auf dem Posten. Immerhin zeigt ein Blick auf Paulus' Nachfolger, daß auch hier verschiedene Urteile möglich sind. Paulus lehnt das Gesetz als solches für den Christen von Grund aus ab. Spätere führen es wenigstens teilweise wieder ein. So wird die Forderung, die Erstlinge für die Gemeindeleiter zu spenden, in der sog. Zwölfapostellehre erhoben und aus dem Alten Testamente begründet (13, 3 ff.).

Viel schwieriger ist es, gegenüber dem Griechentume die Grenzen so zu ziehen, daß von der christlichen Botschaft nichts verloren geht. Dem Paulus insbesondere fällt es nicht leicht, griechisches Wesen sofort zu durchschauen. Im ersten Korintherbriefe, wo es ihm zuerst als eine Macht entgegentritt, scheint Paulus nur einzelne Fragen und Versehen der Gemeinde wahrzunehmen, aber nicht den einheitlichen griechischen Geist, der sich überall bemerkbar macht.

Über eines ist sich Paulus klar: das Kreuz Jesu darf nicht „hohl" werden (1. Kor. 1, 17). Wo Paulus diese Gefahr

sieht, prägt er Worte strengster Ablehnung. Er eifert dann gegen alle griechische Bildung (1. Kor. 1, 17 ff.). Er führt sie auf die bösen Geister zurück (1. Kor. 2, 6 ff.). Nur ein einziges Mal bedient sich der Apostel des Wortes „Philosophie“: er stellt sie in eine Reihe mit „leerem Betruge“ (Kol. 2, 8). Ich erkläre das aus der erwähnten Stimmung. Hier muß man sich hüten, dem Paulus Unrecht zu tun. Die Gegenwart ist leicht geneigt, darin einen jüdischen Zug zu sehen, daß Paulus vom Kreuze nicht lassen will. Das ist ein Irrtum. Wie Paulus selbst sagt, ist das Kreuz den Juden ein Ärgernis (1. Kor. 1, 23). Der Jude weiß nichts davon, daß der Tod des Messias (und gar ein Sklaventod am Kreuze) Sühne für das Volk oder die Menschheit schafft. Gäbe es bei den Rabbinen eine solche Vorstellung, so müßte sie in den Erörterungen über den Versöhnungstag ihren Niederschlag finden: hier wird breit erörtert, welche verschiedenen Möglichkeiten der Sündenvergebung bestehen; der Tod des Messias fehlt (Joma 8, 8 usw.). Darum stehen die Jünger Jesu den Todesweissagungen des Meisters und seinem Tode zunächst verständnislos und fassungslos gegenüber (Marc. 8, 32 usw.). Aber Jesus selbst weist schon in den älteren Evangelien auf den besonderen Sinn seines Todes hin (Mk. 10, 45 usw.). Das ist die Überlieferung, der Paulus folgt. Man könnte meinen, der Apostel sei vielleicht in einer Einzelheit jüdisch bestimmt. Jesus redet (soweit er überhaupt das Rätsel seines Sterbens deutet) allgemein von der Notwendigkeit seines Todes (Marc. 8, 31 usw.). Oder er hebt hervor, daß er freiwillig stirbt: er gibt sein Leben als Lösegeld für viele (Mk. 10, 45). Paulus wendet den Gedanken auch anders: Gott gibt seinen Sohn dahin: „der seines eignen Sohnes nicht verschont hat, sondern hat ihn für uns alle dahingegeben, wie sollte er uns mit ihm nicht alles schenken?“ So Röm 8, 32. Wer dächte hier nicht an Abraham, der bereit ist, seinen Sohn Isaak zu opfern (Gen. 22)? Auf einen solchen Zusammenhang zwischen Paulus und dem ersten Buche Mose wurde erst jüngst wieder hingewiesen (F. Dornseiff ZAW 52, 1934 S. 69). Aber so einfach läßt sich nicht beweisen, daß Paulus jüdischen Spuren folgt. Erstens ist die Erzählung von der Opferung des Kindes nicht nur israelitisch: man denke an Iphigeneia in

Aulis! Und zweitens wird aus dem eigenen Erleben des Paulus verständlich, warum er Gott in der Leidensgeschichte Jesu als handelnd auffaßt: wer eine plötzliche und völlig unerwartete Bekehrung erlebt, wie Paulus vor Damaskos, steht unter dem Zwange, überall zuerst das Handeln Gottes zu erblicken: man kann das bei Paulus und anderen vielfach beobachten. Alles in allem: es ist urchristliches, nur von Paulus eigen gestaltetes Erleben, wenn er vom Kreuze nicht lassen will.

Aber nicht alle Fälle liegen für Paulus so klar. Oft sucht er erst den Weg zum artgemäßen griechischen Christentume. Das Beispiel, das grundsätzlich am wichtigsten ist, dürfte Paulus' Predigt in Athen sein. Die Apostelgeschichte will hier wohl ein bezeichnendes Beispiel für Paulus' Missionspredigt vor Griechen bringen. Der Verfasser läßt den Petrus einmal vor Juden eine Missionspredigt halten (2, 14 ff.) und einmal vor Heiden (10, 34 ff.). So predigt Paulus sowohl in der Synagoge (13, 16 ff.), wie auf dem Areopage (17, 22 ff.). Auf dem Areopage redet er, wie ein stoischer Denker; führt sogar stoische Dichter an (17, 28). Einer der angeführten Sätze ist so stoisch, daß ihn der Übelwollende geradezu pantheistisch deuten kann: „in ihm (d. h. in Gott) leben und weben und sind wir" (17, 28). Nun ist die Areopagrede alles eher, als eine gleichzeitige Niederschrift. Sie mag zum Teile Stoffe bringen, die Lukas in seiner eigenen Heidenpredigt darbietet; das gilt besonders von den mitgeteilten Einzelheiten. Aber eines fällt auf. Paulus erzielt auf dem Areopage keinen nennenswerten Erfolg. Allem Anscheine nach läßt man ihn nicht einmal ausreden (17, 32 ff.). Hier verrät die Apostelgeschichte wohl eine Erinnerung an einen wirklichen Tatbestand. Sollte nicht auch die Gesamthaltung der Areopagrede auf eine solche Erinnerung zurückgehen? Ein Vergleich mit dem ersten Korintherbriefe hilft meines Erachtens noch ein Stück weiter. Hier erzählt Paulus: er sei voll Furcht und Zittern nach Korinth gekommen und habe eben deshalb hier nur das Kreuz verkündet (1. Kor. 2, 1 ff.). Paulus wirkt in Athen, ehe er nach Korinth kommt. Es liegt also nahe, folgenden Tatbestand zu vermuten: Paulus versucht in Athen, mit den Mitteln der Stoa Jesus zu predigen; dabei hat er keinen sonderlichen Erfolg; so

kommt er zaghaft nach Korinth und verkündet hier nur das Kreuz, unter Verzicht auf philosophische Begründung und Ausschmückung. Der rechte Weg ist ihm nicht von vornherein klar.

Auch in allerlei Einzelfragen bemerkt man, daß Paulus seinen Weg erst sucht. Man muß nur seine Briefe aufmerksam in der Reihenfolge ihrer Entstehung lesen. Ich mache das an zwei Tatbeständen klar, über die Paulus zu verschiedenen Zeiten verschieden urteilt.

Da gibt es erstens die Frage nach der Beschaffenheit des Auferstehungsleibes. Hier denkt der Jude in der Regel überhaupt nicht nach. So wohl auch Paulus in seiner ältesten Zeit. Im ersten Thessalonicherbriefe setzt er voraus, daß der Erdenleib und der Auferstehungsleib derselben Art sind. Bei der Wiederkunft Jesu werden die Überlebenden in den Himmel aufgenommen, ohne daß eine Veränderung mit ihnen vorzugehen scheint. Sollte darin eine Verfeinerung der Leiblichkeit angedeutet sein, daß eine Entrückung auf den Wolken stattfindet? Das ist unsicher. Es wird also tatsächlich nicht erkennbar, daß Paulus über diese Dinge nachdenkt (4, 15 ff.). Aber wenige Jahre später, im ersten Korintherbriefe, muß er nachdenken. In der Korinthergemeinde herrscht teilweise eine platonische Stimmung. Man hält es für unmöglich, daß etwas Stoffliches ewige Dauer hat. Man bezweifelt die Auferstehung der Toten überhaupt (15, 1 ff.). Insbesondere gilt der Zweifel der Tatsache, daß ein Leib auferstehen soll (15, 35 ff.). Paulus muß auf die aufgeworfenen Fragen Bescheid geben. Er schließt sich dabei an gelegentliche jüdische Aufstellungen an, die vielleicht gleichfalls in der Auseinandersetzung mit Platon geformt werden (vor allem in der syrischen Baruch-Offenbarung 51, 3 ff.). Paulus vertritt eine gewisse Vergeistigung der Auferstehungshoffnung. Er spricht nicht von einer Auferstehung des Fleisches, sondern erklärt ausdrücklich, „daß Fleisch und Blut das Reich Gottes nicht ererben können" (1. Kor 15, 50). An der Auferstehung des Leibes hält Paulus fest. Aber er macht geltend, daß es verschiedene Arten von Leiblichkeit gibt. „Es wird gesät verweslich, auferweckt unverweslich; es wird gesät in Unehren, auferweckt in Herrlichkeit; es wird gesät in Schwachheit, auferweckt in Kraft; es wird gesät ein sinnlicher Leib, auferweckt

ein Geistleib" (15, 42 ff.). Dabei scheint Paulus einen Zusammenhang zwischen Erdenleib und Auferstehungsleib vorauszusetzen, etwa gemäß dem Zusammenhange, der zwischen dem Samen und der aus ihm keimenden Pflanze besteht. „Was du säst, wird nicht lebendig, wenn es nicht stirbt; und wenn du säst, so säst du nicht den Körper, der entstehen soll, sondern ein bloßes Korn" usw. (15, 36 f.). Dem entspricht genau das Schicksal derer, die bei der Wiederkunft Jesu noch auf Erden leben. Sie sollen verwandelt werden, sollen also eine feinere Leiblichkeit empfangen: „Wir werden nicht alle entschlafen; wir werden aber alle verwandelt werden" usw. (15, 51 f.). Die Unterscheidung einer zwiefachen Leiblichkeit ist dem Paulus also jetzt in Fleisch und Blut übergegangen. Sie wird bis zu Ende gedacht. Sie spielt wohl sogar in seine sittliche Unterweisung gelegentlich herein (6, 13 ff.). Dabei ist in unserem Zusammenhang eines wertvoll. Paulus hält es im ersten Korintherbriefe für richtig, der platonischen Stimmung in seiner Gemeinde ein Stück entgegenzukommen. Aber der Apostel schreitet auf diesem Wege noch weiter. Etwas später schreibt er im zweiten Korintherbriefe: „wissen wir doch, daß wir, wenn unsere irdische Zeltwohnung aufgelöst wird, einen Bau von Gott haben, ein Haus, nicht mit Händen gemacht, ewig im Himmel". Hier wird also jeder Zusammenhang zwischen Erdenleib und Auferstehungsleib geleugnet. Außerdem wird die Neuartigkeit und Feinheit des Auferstehungsleibes hier besonders anschaulich herausgearbeitet: der Leib, der „ewig im Himmel" ist, kann nicht aus grobem, irdischem Stoff bestehen (5, 1). Der Zusammenhang der angeführten Stelle könnte sogar andeuten wollen, daß der Auferstehungsleib unsichtbar ist. Unmittelbar vorher stehen nämlich die Worte: „das Sichtbare ist zeitlich; das Unsichtbare ist ewig" (4, 18). Doch ist mir unsicher, ob Paulus diese letzte Folgerung zieht und den Himmelsstoff für unsichtbar erklärt. Jedenfalls ist Paulus nicht folgerichtig. Er stellt das Schicksal derer, die bei der Wiederkunft noch leben, nicht entsprechend dar: er schildert es, sehr anschaulich, als ein Überkleidetwerden (5,2 und 4). Dazu prägt Paulus wenige Zeilen später den Satz: „wir wandeln durch Glauben und nicht durch Schauen" (5, 7). Und Paulus hat einmal, vor

Damaskos, den Herrn „gesehen“: das kann er nie vergessen (1. Kor. 9, 1 usw.). Die Leiblichkeit des verklärten Herrn aber kann sich der Apostel kaum anders vorstellen, als die Leiblichkeit der Seligen im Himmel (1. Theff. 4, 14 usw.). Ich bin überzeugt: all diese Unstimmigkeiten sind nur scheinbar. Doch hier ist keine Sicherheit. Immerhin, wie dem auch sein mag: Paulus kommt dem Platon niemals so nahe, wie im zweiten Korintherbriefe. Die späteren Schreiben des Apostels zeigen eine rückläufige Bewegung. So schon der Römerbrief, der doch nur einige Monate hinter den zweiten Korintherbrief fällt: „der, der Christus Jesus von den Toten erweckte, wird auch eure sterblichen Leiber mittelst seines in euch wohnenden Geistes lebendig machen“ (8, 11). Schon der Sprachgebrauch legt ja einen Zusammenhang von Erdenleib und Auferstehungsleib nahe: Worte wie „auferwecken“ und „lebendig machen“ braucht Paulus anscheinend während seines ganzen Wirkens. Die Nachfolger des Paulus entfernen sich noch mehr vom Platonismus. Vermutlich machen vordringende morgenländische Religionen, vor allem die der Isis, einen handfesten Auferstehungsglauben unter den Griechen bekannt und beliebt, drängen also den Platonismus auf diesem Gebiete zurück. Das sog. apostolische Glaubensbekenntnis spricht von der „Auferstehung des Fleisches“. (Man beobachtet einen ähnlichen Tatbestand, wenn man verfolgt, wo und wie das Wort „Fleisch“ auf Jesu Leib im Abendmahle angewandt wird: Joh. 6, 53 usw.).

Zweitens ist es lehrreich, sich die Stellung der griechischen Christen zur geschlechtlichen Enthaltsamkeit zu vergegenwärtigen. Wieder können wir mit der Korinthergemeinde beginnen. In der jungen Großstadt Korinth scheint griechisches Denken mit besonderem Eifer vertreten und gefördert zu werden, trotz oder vielleicht gerade wegen des hier herrschenden Völkergemischs. Im Griechentume sind asketische Stimmungen seit langem vertreten. Auch hier dürften platonische Sätze (oder jedenfalls philosophische) im Hintergrunde stehen. Das wirkt auf verschiedene Religionen der damaligen Zeit ein. In ägyptischen Kreisen z. B., besonders in Priesterkreisen, zieht man sich zurück, um der Gottheit besser zu dienen. Ich verweise auf den bekannten Bericht des alexandrinischen Stoikers Chairemon, eines Zeitgenossen des Paulus.

Mag der Philosoph seinen Bericht gemäß der eigenen Weltanschauung färben und gestalten, so müssen doch Tatsachen zu Grunde liegen: Chairemon ist selbst Priester, ἱερογραμματεύς, also Priester einer ägyptischen Gottheit; er kann nicht alles, was er von seinem persönlichen Berufe erzählt, frei erdichten (Porphyrios über die Enthaltsamkeit 4, 6 ff. usw.). Der Tatbestand wird ja auch durch Inschriften bestätigt, deren Angaben niemand bezweifeln kann (Arthur Darby Nock: The Harvard Theological Review 27, 1934 S. 53 ff.). Wie in Ägypten und anderswo, so gibt es in Korinth bereits zur Zeit des ersten Korintherbriefes eine Gruppe von Asketen und wohl vor allem von Asketinnen (1. Kor. 7, 25 ff.: „Jungfrauen" = Asketen und Asketinnen, wie Offb. 14, 4). Man scheint in Korinth sogar die Sitte oder Unsitte der geistlichen Verlöbnisse zu kennen. Ein Asket und eine Asketin leben in einem gemeinsamen Haushalte, um ihre Tugend auf die Probe zu stellen, und wohl auch um äußeren Vorteils willen: für eine alleinstehende Asketin bietet das Leben vor allem in der Großstadt besondere Schwierigkeiten (1. Kor. 7, 27 f. und 36 ff.). Die asketische Richtung ist in Korinth nicht unangefochten. So richtet man eine Anfrage an Paulus (7, 1). Es ist wohl das erste Mal, daß ein christlicher Führer zur Frage der geschlechtlichen Enthaltsamkeit Stellung nehmen muß. Da ist nun lehrreich, daß Paulus sich mit starker Gefühlsbetonung für die Askese einsetzt. Er bezeichnet sie freilich nicht als sittlich notwendig, aber desto häufiger als καλόν (7, 1 usw.). Das Wort läßt sich nicht recht übersetzen. Es bezeichnet das Gute, das Schöne, auch das Angemessene und Zweckmäßige. Der Grund für die Stellungnahme des Paulus liegt nicht in Worten Jesu: er führt jedenfalls keine solchen Worte an, kennt also keine (7, 25). Und es ist mir zweifelhaft, ob Paulus nur deshalb für die Askese eintritt, weil er das Ende für nahe hält. Dieser Gedanke spielt zwar dort eine Rolle, wo Paulus von berufsmäßigen Asketen spricht (7, 26 ff.). Aber bei der allgemeinen Erörterung über Ehe und Ehelosigkeit gedenkt Paulus nicht der Nähe des Endes (7, 1 ff.). Ich glaube deshalb annehmen zu müssen, daß der Apostel selbst vom Geiste Platons berührt ist. Später muß Paulus seine Haltung gegenüber der Ehelosigkeit ändern. Die

Gründe sind nicht ganz deutlich. So weit der Gedanke an das nahe Ende hier eine Rolle spielt, wäre daran zu erinnern, daß in den jüngeren Paulusbriefen die Spannung auf den jüngsten Tag nachläßt. Daneben halte ich es für wahrscheinlich, daß dem Apostel bei irgend einer Gelegenheit die Gefahr bewußt wird, die in einem allzubetonten Platonismus liegt (vgl. etwa 1. Tim. 4, 3). Jedenfalls tritt in den sog. Gefangenschaftsbriefen nichts Asketisches hervor. Die Ehe wird als selbstverständlich angesehen und deshalb in den Haustafeln behandelt (Kol. 3, 18 f.; Eph. 5, 22 ff.). In den Pastoralbriefen (wenn sie hier angeführt werden dürfen) scheint die Forderung erhoben zu werden: der Gemeindebeamte soll nur einmal verheiratet sein, also nach dem etwaigen Tode der Gattin sich nicht nochmals verehelichen. Es ist aber unwahrscheinlich, daß wir den Grund für diese Bestimmung vorzugsweise in einer asketischen Haltung zu suchen haben; wichtiger wird sein, daß weite Kreise der alten Welt, vor allem volkstümliche Kreise, an eine Fortsetzung der Ehe im Jenseits glauben (1. Tim. 3, 2 usw.). So scheint die Frage der Askese den älteren Paulus nicht mehr zu bewegen. Aber sie bewegt seine Nachfolger. So sehr Lukas sich der Frauen in der Christengemeinde annimmt, so zurückhaltend ist er in seinem Urteile über die Ehe. Er rühmt die lange Witwenschaft der Hanna (Luk. 2, 36 f.) und die Jungfräulichkeit der Töchter des Philippos (AG. 21, 9). Und er merkt an, daß der Verzicht auf die Ehe ein frommes Werk sein kann (Luk. 18, 29 f.). Johannes scheint vorauszusetzen, daß monarchische Bischöfe verheiratet sind (Offb. 2, 20). Er kennt aber auch Jungfrauen, Asketen und Asketinnen, die für ihre sittliche Kraft besonderen Lohn zu erwarten haben (Offb. 14, 4). Man schließt aus der Geschichte von der Hochzeit zu Kana: der Erzähler wolle zeigen, daß Jesus die Ehe segne. Mir scheint das eine kühne Deutung: die Blickrichtung des Stückes weist in andere Richtung (Joh. 2, 1 ff.).

An den beiden ausgeführten Beispielen lernt man, wie schwer es oft den ersten Griechenchristen fällt, bei der Gestaltung eines artgemäßen griechischen Christentums den rechten Weg zu finden. Es gibt natürlich einfachere Fälle. In der ältesten

Korinthergemeinde ist eine Strömung vorhanden, die den Begriff Freiheit überbetont. Das Schlagwort ist: „Alles ist mir erlaubt". Dabei scheint man nur zu fragen, wovon man frei ist, nicht wozu. Kynische Gedankengänge stehen im Hintergrunde. Hier fällt dem Paulus die Entscheidung nicht schwer. Er lehnt solche Sätze ab und führt das Schlagwort auf seine Grenzen zurück (1. Kor. 6, 12 ff. usw.).

So stehen in urchristlicher Zeit ein jüdisches und ein griechisches Christentum nebeneinander. Gern würden wir wissen, wie sich die beiden Glaubensgemeinden im Leben zu einander verhalten. Hierüber hören wir leider nur selten. Paulus betont gern grundsätzlich: „Da ist nicht Jude noch Grieche" (Gal. 3, 28 usw.). Sind die Jerusalemer Christen derselben Meinung? Diese Frage ist kaum durchweg zu bejahen. Besonders schwierig ist es, das Zusammentreffen von Juden- und Griechenchristen an einem Orte zu regeln: weniger der griechische Antisemitismus, als die jüdischen Reinheitsgebote lassen Hindernisse erstehen. Auf der sog. Apostelversammlung sucht man deshalb die Missionsgebiete zu trennen (Gal. 2, 9). Aber die Trennung ist nicht überall und nicht auf die Dauer durchführbar. Man besucht einander (Gal. 2, 11 ff.). Und wenn es an demselben Orte Griechen- und Judenchristen gibt, bildet man wohl meist nur eine Gemeinde. Für solche Fälle scheinen die Jerusalemer einen Erlaß herauszubringen, der weitherzig ist, wenn man einen jüdischen Maßstab anlegt (AG. 21, 25). Doch scheint dieser Erlaß nur in engen Grenzen Geltung zu erlangen. Hier bleibt uns vieles dunkel. In jedem Falle erkennen wir wieder die Schwierigkeiten, auf die gerade die Pfadfinder des Urchristentums stoßen.

4. Ausblick.

Ich beschränkte mich mit meinen bisherigen Darlegungen fast ganz auf das Neue Testament. Aber die Fragestellung hört am Ende der Apostelzeit nicht auf. Man kann in der ganzen Kirchengeschichte beobachten, wie jedes christliche Volk sich bemüht, die Gestalt des Christentums zu finden, die ihm angemessen

ist. Es wäre verdienstvoll, dem einmal im Zusammenhange nachzugehen. Ich hebe einiges Wenige hervor.

Die ganze Schwierigkeit der Frage wird deutlich, wenn man sich folgendes überlegt. Mit der Zerstörung Jerusalems im Jahre 70 nach Chr. verliert das Judentum den größten Teil seiner politischen Macht und seines geistigen Einflusses. Dasselbe gilt vom Judenchristentume. Eine judenchristliche Gemeinde in Jerusalem beansprucht mit einem gewissen, mindestens scheinbaren Rechte Führerstellung in der Kirche. Eine Judenchristengemeinde zu Pella in Gilead kann das nicht mehr tun (Eusebios Kirchengeschichte 3, 5, 3). Es kommt ja hinzu, daß unterdessen zahlenmäßig die Griechenchristen den Judenchristen mehr und mehr überlegen werden. An die Stelle Jerusalems tritt allmählich Rom. Aber die jüdischen oder judenchristlichen Einflüsse auf die Gesamtkirche werden im zweiten Jahrhundert stärker. Ich zähle einige der jüdischen Stücke auf, die zum Wesen der altkatholischen Kirche gehören. Jüdisch ist der Überlieferungsbegriff. Der Anfang der Mischna Aboth zählt die lückenlose Aufeinanderfolge der jüdischen Lehrer auf, die von Moses bis auf die Gegenwart führen: eben durch die Lückenlosigkeit der Reihe gilt die Überlieferung gesichert. Das ist die genaueste alte Parallele zu den katholischen Bischofslisten und den katholischen Anschauungen von der apostolischen Nachfolge. Jüdisch ist weiter der Begriff des heilsnotwendigen Dogmas. „Die Folgenden haben keinen Anteil an der zukünftigen Welt: wer sagt, die Auferstehung der Toten sei nicht im Gesetze angedeutet“ usw. (Sanhedrin 11, 1; vgl. Aboth 3, 15). Bis in viele Einzelheiten hinein läßt sich die Übereinstimmung zwischen Judentum und Griechenchristentum verfolgen. Die Zwölfapostellehre erwägt, mit welchem Nutzen man verschiedene Wasserarten zur Taufe verwendet (7, 2). In rabbinischen Kreisen wird eine ähnliche Erörterung für die jüdischen Taufen angestellt (Mischna Mikwaoth). Tertullian erwähnt die Einrichtung der Taufpaten (über die Taufe 18). Wir können aus Texten und Inschriften Entsprechendes für die Proselytentaufe nachweisen (b. Jebamoth 47b usw.) Das Abendmahl ist gewiß ein Sakrament, das seiner ganzen Art nach rein christlich anmutet. Aber

die ältesten erhaltenen Abendmahlsgebete, die der Zwölfapostellehre, benutzen teilweise jüdische Formeln (9 f.). Für die Stärke der jüdischen oder judenchristlichen Einflüsse ist Folgendes bezeichnend. Ich erwähnte zwei Gebetsformeln, die jüdische Ewigkeitsformel und die griechische Pan-Formel. Im zweiten Jahrhundert tritt die griechische Formel mehr und mehr zurück. Desto häufiger hören wir später, daß man Gottes Ehre preist von Ewigkeit zu Ewigkeit. Es ist nicht leicht, diesen ganzen Tatbestand zu erklären. Strömen etwa Juden und Judenchristen der Zerstreuung in hellen Haufen zu den griechischen Christengemeinden, als Jerusalem zerstört und der Aufstand des Bar Kochba niedergeschlagen ist? Die Frage läßt sich nicht recht beantworten: es gibt hierüber keine alte Überlieferung, und die Geschichte der Juden in der Zerstreuung birgt schon an sich manches Rätsel. Mir ist sicher, daß auch ein allgemeiner religionsgeschichtlicher Tatbestand hereinspielt, der schon gestreift wurde: die Verwandtschaft römischer und morgenländischer Frömmigkeit. Wenn wir das Christentum durch die ersten Jahrhunderte verfolgen, kommt uns wohl manches jüdisch vor, was in Wirklichkeit römisch ist. Wir sind nur geneigt, es für jüdisch zu halten, weil wir unsere geistige Wanderung mit den Aposteln in Jerusalem begannen. Aber es kann ebenso gut ein Zuwachs oder eine Änderung sein, die sich in der lateinischen Hälfte des Römerreichs als artgemäß ergibt. Diese Zusammenhänge bedürfen der Untersuchung. Doch wie sich die Dinge auch aufklären mögen: gewiß bleibt, daß in einer ganzen Reihe von Fällen jüdischer oder judenchristlicher Einfluß auf die alte Heidenkirche nachweisbar ist.

Aber nun stehen wir vor einer merkwürdigen Tatsache. Auch im christlichen Mittelalter tauchen gelegentlich Erscheinungen auf, die sich mit jüdischen Eigentümlichkeiten eng berühren. Nach jüdischer Anschauung erwarben sich die Erzväter überschüssige Verdienste, die ihren Nachkommen gut geschrieben werden (Justin der Märtyrer, Unterredung mit Tryphon 140, 2 usw.). Dieselbe Anschauung kommt im christlichen Mittelalter auf; an die Stelle der Erzväter treten die Heiligen. Die Rabbinen erörtern bereits in alter Zeit, ob man sich für eine Sünde, die man erst begehen will, schon vorher Vergebung sichern dürfe. So heißt es

in der Mischna: „Wenn jemand sagt „Ich werde sündigen und Buße tun, werde (wieder) sündigen und Buße tun", so gibt man ihm nicht die Möglichkeit, Buße zu tun" usw. Der Gedanke, der hier abgelehnt wird, ist selbstverständlich gewissen jüdischen Kreisen geläufig: sonst brauchte man ihn nicht abzulehnen (Joma 8, 9). Dieselbe Fragestellung taucht gelegentlich der katholischen Ablaßpredigt auf. Die jüdische Sittlichkeit arbeitet vorwiegend mit den Grundsätzen der Autorität und der Kasuistik. So gelangt man in den Fällen, in denen Autoritäten einander widerstreiten, mit Notwendigkeit zum Probabilismus: man fordert, der Autorität zu folgen, deren Ansicht wahrscheinlicher ist. „Wenn von zwei Gelehrten der eine etwas für unrein erklärt, der andere für rein . . ., so richte man sich nach dem, der bedeutender an Gelehrsamkeit . . . ist; oder man richte sich nach dem, der die Sache schwerer macht" usw. (b. Aboda zara 7 a, tannaitisch). Ähnliche Erwägungen werden in der katholischen Kasuistik angestellt. Aus der Ethik der Jesuiten sind die Erörterungen über den geheimen Vorbehalt bekannt. Mein Schüler Rudolf Meyer weist mich darauf hin, daß dieser Vorbehalt schon bei Rabbi Akiba vorkommt. Er bittet eine Frau um genaue Auskunft über eine Sache und verspricht ihr dafür das ewige Leben. „Da sprach sie zu ihm: Schwöre mir! Da schwor Rabbi Akiba mit seinen Lippen und machte es ungültig (מְבַטֵּל) in seinem Herzen" (Kalla R. 2). In solchen Fällen kann nur genaue Einzelforschung zeigen, ob und wieweit unmittelbare jüdische Einflüsse vorliegen. Sie sind, vor allem wenn man an die Geltung der jüdischen Philosophie im Mittelalter denkt, nicht von vornherein unmöglich. In anderen Fällen wird es richtiger sein, eine jüdische Einwirkung anzuzweifeln. Aus verwandten geistigen Lagen und seelischen Voraussetzungen können sich verwandte Folgen ergeben. Jede Sittlichkeit beispielshalber, die zunächst auf Autorität gegründet ist, führt mit einer gewissen inneren Notwendigkeit zu Kasuistik und Probabilismus. Dem, der sich mit vergleichender Religionsgeschichte beschäftigt, fällt auf, daß sich der Gottesbegriff der dialektischen Theologie mit dem der Rabbinen berührt. Aber niemand wird behaupten, daß der Talmud die Quelle von Karl Barth wäre. —

Sehr stark machen sich in der werdenden katholischen Kirche griechische Einflüsse geltend. Sie sind seit langem bekannt. Der Kampf der Großkirche mit der Gnosis oder, wie man sich verständlicher ausdrücken könnte, mit einem grundsätzlich platonischen Christentume endet nicht so, daß man alles Platonische ausmerzt. Nun handelt sichs beim Platonismus um Fragen, die nur begreift, wer eine gewisse philosophische Bildung erwarb. Wichtiger ist es deshalb, darauf zu achten, in welchem Maße griechische Volksfrömmigkeit in die Kirche eindringt. Paulus lehnt es ab, die Wirkung der Sakramente sich nach Art eines Zaubers vorzustellen; er betont den sittlichen Charakter von Taufe und Abendmahl (1. Kor. 10, 1 ff.; Röm. 6, 1 ff.). Aber mindestens vom dritten Jahrhundert ab machen sich hier Zaubergedanken mehr und mehr breit. Paulus hält fest an dem Glauben an einen Gott. Aber bald werden die Märtyrer und Heiligen zu einer Art Untergöttern. Man ruft sie an. Man verehrt ihre Reliquien. Kranke und Ratlose schlafen neben dem Grabe eines Märtyrers, um von ihm im Traume eine Weisung zu erhalten. Das erwähnt bereits Apa Schenute: die griechische Asklepiosverehrung überträgt sich also auf die christlichen Heiligen. Man veranstaltet fromme Festzüge und zeigt dabei die Bilder der Heiligen in aller Öffentlichkeit. Das Bild wird dabei, wenigstens vom Volke, dem Heiligen selbst gleichgesetzt: wie man im griechischen Heidentume Götterbild und Gott weithin als dasselbe ansieht. Darum wird das Heiligenbild verehrt, berührt, geküßt, mit kostbaren Gewändern, edlen Steinen, Kronen und Zeptern geschmückt. Darum kann das Bild durch seine Gegenwart Gnadenwirkungen hervorrufen, einen Kranken heilen, eine Stadt segnen oder die Felder fruchtbar machen. Der Forscher, der mit offenen Augen die volkstümliche Frömmigkeit im Katholizismus beobachtet, findet hier heute noch reiche Erläuterungen zur altgriechischen Frömmigkeit.

Dabei zeigt sich freilich nicht selten, daß das Christentum nicht mit ungemischter griechischer Art zusammentraf. Es wuchs in römischer Zeit auf, als schon mannigfache morgenländische Einflüsse auf das Griechentum einwirkten. So drang auch allerhand Morgenländisches in die Kirche ein. Ich brachte dafür

schon vereinzelte Belege, etwa die Verwendung des Sonnenschirms zur Ehre des Sanctissimum. Diese Belege lassen sich vermehren. Die Gottesmutter Maria übernahm allerlei von Isis. Es scheint in den Isisgottesdiensten eine Art Elevation gegeben zu haben. Die Isispriester tragen bereits eine Tonsur usw.

So kann man versuchen, das Wesen der entstehenden katholischen Kirche kurz zusammenzufassen. Diese Kirche verwirklicht nicht einfach artgemäßes griechisches Christentum, sondern steht zugleich unter jüdischen und überhaupt morgenländischen Einflüssen. Sowohl gegenüber dem Griechentume, wie gegenüber dem Morgenlande gibt man das eigentlich Christliche leider oft genug preis. Man überschreitet also die Grenze, deren Festlegung zuweilen schon dem Paulus Mühe bereitet. Als urchristlich möchte ich dabei vor allem ein Doppeltes ansehen: den Glauben an einen nahen hilfreichen Gott, wie ihn uns Jesus offenbart, und die aus diesem Glauben erwachsende Nächstenliebe, die kein blasser Gedanke bleibt, sondern sich in Taten umsetzt.

Damit ist die Frage nach dem Volkstum und seinen Beziehungen zum Christentume nur soweit angedeutet, wie sie von der ältesten Kirche her sichtbar wird. Sehr bald tauchen neue Fragestellungen auf. Bereits im dritten Jahrhundert kann man beobachten, daß sich neben dem griechischen Christentume ein lateinisches heranbildet, das ganz anders aussieht: Origenes und Cyprian von Carthago, welche Unterschiede! Im vierten Jahrhundert tritt ein syrisches, ein koptisches, ein gotisches Christentum ins helle Licht der Altertumsforschung. Bei den syrischen Christen fallen u. a. engere Beziehungen zum Judentume auf, auch auf dem Gebiete des Gottesdienstes (vgl. zuletzt Paul Krüger im Oriens Christianus 30, 1933 S. 144 ff. über die Regenbitten Aphrems). In Ägypten wird Isis zur Madonna, und der koptische Mönch Schenute spricht von der Leiblichkeit der Auferstandenen mit so anschaulichen Bildern, wie die Osirisgläubigen der heidnischen Zeit (ich gab einen Beleg in den Texten und Untersuchungen zur Geschichte der altchristlichen Literatur 25, 1, 1903 S. 78). Die Frage des gotischen Christentums bedarf noch der Klärung. Hier liegen besondere

Schwierigkeiten für den Forscher vor: Wulfilas Gotenbibel, unsere Hauptquelle, ist eine wörtliche Übertragung des griechischen Textes, hat also keine hervorstechende völkische Eigenart; außerdem fehlt es fast ganz an Vergleichsstoffen aus der gotischen Heidenzeit. Immerhin dürfte Wulfilas Werk bei genauer Untersuchung noch einen Ertrag für unsere Frage abwerfen. Einstweilen merke ich eine archäologische Einzelheit an, die in unseren Zusammenhang gehört. 1927 sah ich im Museo arqueológico provincial zu Cádiz (also auf altem visigotischem Gebiete) ein seltsames Reliefbild der drei Männer im feurigen Ofen (Dan. 3): die Männer waren vom Künstler mit einer Art Zopf ausgestattet, also als Germanen vorgestellt; der Vergleich mit einer Angabe des Tacitus (Germania 38) und mit anderen alten Fundstücken (vor allem dem Bronzefigürchen eines knieenden Germanen in der Pariser Bibliothèque Nationale) drängt sich sofort auf (Johannes Hoops, Reallexikon der Germanischen Altertumskunde II 1913/15 S. 345 gibt Weiteres an). Genauer lernen wir germanisches Christentum erst später kennen. Im neunten Jahrhundert entsteht unter den Sachsen der Heliand: ein Werk, an dem die deutsche Gegenwart besonders viel lernen kann. Der Dichter sieht klar, daß und wie er das Evangelium verdeutschen muß, wird aber oft genug der Grenzen gewahr, die er nicht überschreiten darf (eben hat uns Wolfgang Schanze Beachtenswertes darüber gesagt: Allgemeine Evangelisch-Lutherische Kirchenzeitung 1934, Sp. 632 ff.). So ist ein guter Teil der Kirchengeschichte erfüllt von einem Ringen des Christentums mit dem Volkstume, oder wenigstens von einer Auseinandersetzung, einem Gespräche zwischen Weltreligion und völkischer Art. Jede Zeit kennt solche Erscheinungen. Sie sind notwendig; denn sie sind ein Zeichen des Lebens. Aber sie werden kaum je zu Ende geführt. Ein Abschluß ist schon deshalb unmöglich, weil kein Volkstum eine starre Größe ist; hier entwickelt und entfaltet sich vieles. Dasselbe gilt von der Frömmigkeit. Heute ist in unserer Heimat die Frage brennend: wie sieht artgemäßes deutsches Christentum aus? Diese Frage muß ganz ernst genommen werden. Es ist nicht leicht, eine Antwort zu finden. Aber die Erfahrungen, die vergangene Geschlechter sammelten

bringen uns wertvolle Hilfe und entscheidende Erkenntnisse. Und vergessen wir nicht, daß die gleiche Frage an vielen Stellen des Erdkreises erörtert wird. Vor allem überall dort, wo christliche Prediger zu den Heiden gehen und ihnen das Evangelium verkünden. Nehmen wir als Beispiel die Leipziger Mission unter den Tamulen in Indien! Der Tamulenprediger empfindet die Aufgabe der Artgemäßheit schon bei der Übertragung einzelner neutestamentlicher Wörter. Die Tamulen kennen kein Brot. Wie soll man da die vierte Bitte des Vaterunsers wiedergeben? Es bleibt nur die Möglichkeit: „Unseren täglichen Reiskuchen gib uns heute". Über solche Einzeldinge verständigt man sich in der Regel leicht. Aber es gibt schwerere Fragen, die mit dem christlichen Grundgedanken und dem frommen Leben eng verbunden sind. Verträgt sich das Evangelium mit der indischen Kaste? Die Leipziger Mission ist geneigt, hier nicht mit einem schroffen Befehle einzugreifen; sie erwartet, daß der christliche Geist der Neugläubigen die Kaste innerlich überwindet (besonders früher fiel die zurückhaltende Stellung der Leipziger Heidenboten zum Kastenwesen auf). Andere Missionsgesellschaften sagen der Kaste von Anfang an den Kampf an. Hier liegt ein Tatbestand vor, den man wohl mit dem urchristlichen Streite um das jüdische Gesetz vergleichen darf. Ähnliche Erscheinungen bemerkt man oft. Eben lese ich in der Biblischen Zeitschrift: „Die englischen Missionäre beim Tschokwe-Volk im Hinterland von Angola (Westafrika) mußten, um den Erfolg ihrer Mission nicht in Frage zu stellen, die Beschneidung übernehmen" (XXI, 1933, S. 96). Gewiß ein besonders schwerer Entschluß; wie will man diesen Neuchristen den Galaterbrief auslegen? Hier bleibt ein Zweifel, auch wenn die Beschneidung in Angola einen anderen Sinn hat, als bei den Juden. Auch die katholische Kirche empfindet das Gewicht der Frage, wie das Christentum artgemäß zu gestalten ist. Auf dem Missionsgebiete erlebte Rom die Frage sogar eher, als das in Wittenberg und Genf der Fall war. Das ergab sich aus dem zeitlichen Vorsprunge der katholischen Mission vor der evangelischen. So sind die Katholiken auch in der wissenschaftlichen und kirchlichen Bearbeitung des Ganzen weiter als wir. 1927 erschien eine

Untersuchung von Joh. Thauren: Die Akkommodation im katholischen Heidenapostolat (Missionswissenschaftliche Abhandlungen und Texte 8). Aber auch in der römischen Kirche handelt sichs hier nicht nur um eine Frage der Heidenpredigt. Die Macht des Volkstums zeigt sich selbst in Ländern, die seit langem katholisch sind. Welcher Unterschied besteht zwischen der katholischen Frömmigkeit in Deutschland, Frankreich, Italien, Spanien! Wie ganz anders verehrt man die Madonna und die Heiligen in der Normandie, an der Rhône-Mündung, in Sevilla!

Hier muß ich allerdings betonen, daß sich das Volkstum oft eines besonders kräftigen Mittels bedient, um auf die vorwärtsdringende Religion einzuwirken: es bedient sich der Landschaft und des mit der Landschaft verbundenen Gottesdienstes. Es ist ein Verdienst von Franz Rendtorff, uns mit der liturgischen Erbfolge vertraut gemacht zu haben: fast jede Religion und Religionsgemeinde übernimmt liturgisches Gut von ihrer Vorgängerin; das Urchristentum aus der Synagoge und den griechischen Mysterien; das Luthertum aus der römischen Messe. Ich stelle neben das Rendtorffsche Gesetz von der liturgischen Erbfolge das Gesetz von der Erbfolge der Religionen. Eine neue Religion übernimmt gern die heiligen Stätten ihrer Vorgängerin. Allerdings ist das nicht die einzige Möglichkeit, die man verwirklichen kann. Man kann auch die älteren Heiligtümer entweihen und sie dadurch, wenigstens für allen öffentlichen Gottesdienst, untauglich machen. Das kommt vor. In den Trümmern des Mithräums von Saarburg fand sich das Skelett eines Gefesselten. Franz Cumont deutet gewiß mit Recht: „Die Christen ..., von der Absicht geleitet, eine solche Stätte durch die Anwesenheit eines Leichnams zu verunreinigen und so fortan für den persischen Kultus unbrauchbar zu machen, richteten bisweilen den den Gesetzen ungehorsamen Priester hin und verscharrten ihn unter den Trümmern des für immer entweihten Heiligtums" (Die Mysterien des Mithra, 3. Aufl., 1923, S. 194). Aber, wenn ich recht sehe, beschreitet man häufiger den anderen Weg und richtet an der Stelle, an der den überwundenen Göttern gedient wurde, einen Tempel für den Sieger ein (vgl. 1. Makk. 1, 54 usw.). Das ist in der Regel klüger und wirkungs-

voller. Man muß dabei nur in Rechnung stellen, daß mit den heiligen Stätten meist allerlei Sitten übernommen werden, die mit den Stätten verbunden sind. Die bekanntesten Belege liefert das Alte Testament. Die israelitischen Stämme dringen aus der Wüste ins Kulturland und eignen sich dabei gottesdienstliche Plätze und Sitten der früheren Einwohner an. Was lehrt die Kirchengeschichte zu unserer Frage?

Die deutlichste Sprache redet auch hier die Archäologie. Ich bringe einige Beispiele, die mir gerade zur Hand sind, und beschränke mich dabei auf das Abendland. Die Kölner Kirche St. Maria im Capitol steht „wahrscheinlich auf den Grundmauern eines römischen Tempels“ (Baedeker). Dasselbe soll, wie mich Bruno Borowski belehrt, bei St. Martin's Church in Canterbury der Fall sein, der Mutterkirche von England. S. Clemente in Rom erhebt sich über einem Mithräum; der Dom von Siracusa wurde in die Säulen eines dorischen Tempels, wohl der Minerva, hineingebaut. In Frankreich bietet Carnac in der Bretagne einen lehrreichen Tatbestand. Eine Kapelle des St.-Michel und eine croix à personnages erheben sich hier auf einem Hügel, in dem vorzeitliche Heiligtümer stecken. Auf einen Dolmen, nicht weit davon, hat man ein Kreuz gesetzt. Die berühmten vorgeschichtlichen Steinalleen (alignements) sind durch eine fromme Sage „verchristlicht“, die die Kinder jedem fremden Besucher erzählen, der sie hören will: der Ortsheilige St.-Cornély (der Schutzherr der Kinder) sei von heidnischen Soldaten verfolgt worden; durch sein Gebet habe er die Krieger in Steine verwandelt. Im Rhône-Delta liegt, hart am Mittelmeere, die Kirche Les Stes.-Maries de la Mer, ein Mittelpunkt der südfranzösischen Stierkampfbewegung; in der Krypta findet sich ein römischer Altar[1]. Besonders reichen Stoff liefert Spanien. Die Catedral von Sevilla steht an der Stelle der alten Hauptmoschee der

---

[1]) Gewagt scheinen mir die weiter gehenden Behauptungen von Henry de Montherlant; aber sie sind vielleicht eine fruchtbare Arbeitshypothese (Les bestiaires S. 285 = Die Tiermenschen S. 73 ff.). Vgl. Victor Margueritte, Vers le bonheur II (Le bétail humain) S. 31. Ich habe die Krypta der Kirche leider nur beim flackernden Scheine einer kleinen Kerze besucht und kann Wichtiges übersehen haben.

Stadt; aus arabischer Zeit stammen noch das Minarett (der heutige Glockenturm, die berühmte Giralda), ein Teil des Vorhofes (des Orangenhofes) und in diesem Hofe der Reinigungsbrunnen der Araber (drei Becken übereinander, von denen die oberen immer kleiner werden). Würde man im Hofe den Bewurf abklopfen, so könnte man vermutlich die ursprüngliche Religionszugehörigkeit aller einzelnen Teile erkennen. Ich vermute, daß auch das gemusterte Pflaster des Hofes mit seinen verkehrshemmenden Bewässerungsrinnen maurisch ist. Außerdem gibt es in Sevilla noch etwa ein halbes Dutzend Kirchen, deren Glockentürme einst Minaretts waren: Omnium Sanctorum, S. Pedro, Sta. Marina usw. Am lehrreichsten ist Sta. Catalina: hier ist der Glockenturm, den eine Zinne krönt, wohl bis zum letzten Steine maurisch, und auch andere Gebäudeteile stammen aus arabischer Zeit. Neben S. Salvador kann man noch den alten Moscheehof erkennen. Arabisch ist die berühmte Catedral von Córdoba. Sie steht an der Stelle einer visigotischen Kirche und wurde als Moschee gebaut (das Gebäude heißt immer noch Mezquita „Moschee"), ist aber heute die katholische Hauptkirche der Stadt. Auch hier ist der alte Moscheehof erhalten[1]). Die Kirche S. Nicolás in Córdoba benutzt ein Minarett als Glockenturm. In Granada verfuhren die christlichen Eroberer nicht so schonend. Aber der Sagrario der Catedral, S. Salvador, S. Nicolás, ebenso Sta. María auf der Alhambra sind an der Stelle von Moscheen gebaut, und zwar der Sagrario der Catedral an Stelle der Hauptmoschee. S. Juan de los Reyes bewahrt einen Moscheeturm. In Toledo gehört hierher das Kirchlein S. Cristo de la Luz, eine kleine Moschee, an die die Christen nur eine gotische Schiffswölbung und eine gotische Apsis setzten. Auf ein weiteres spanisches Beispiel macht eben Adolf Schulten aufmerksam: die Kapelle der Virgen de los Remedios in Segobriga, die früher dem hl. Bartholomäus geweiht war, dürfte in den Hof eines

---

[1]) Nach A. S. Frischauer, Altspanischer Kirchenbau (Studien zur spätantiken Kunstgeschichte 3, 1930 S. 81) diente die Kathedrale S. Vicente in Córdoba 747—84 als Doppeltempel: als christliche Kirche und als Moschee. Der heutige Bau dürfte noch einzelne Teile aus vorarabischer Zeit enthalten.

römischen Tempels eingebaut sein (Archäologischer Anzeiger 1933, Sp. 517 f.).

Ich vermute, daß die mittelalterlichen Einflüsse des Judentums auf das Christentum teilweise auch aus der Erbfolge der Religionen stammen. Seit den Tagen des Erzbischofs Kyrillos von Alexandreia wurden viele Synagogen in Kirchen verwandelt oder durch Kirchen ersetzt (Sokrates Scholastikos 7, 13; um 415). Das Beispiel, das zuletzt bekannt wurde, stammt aus der Stadt Gerasa im Ostjordanlande: über einer Synagoge, die frühestens dem fünften nachchristlichen Jahrhundert angehört, wurde 530/1 eine Kirche errichtet (J. W. Crowfoot, Churches at Jerash: British School of Archaeology in Jerusalem, Supplementary papers 3, 1931 S. 16 ff). Wieder liefert Spanien gute Belege: Synagogen waren die Kirchen Corpus Cristi in Segovia, Sta. Maria la Blanca und Sta. Maria del Tránsito in Toledo, Sta. Maria la Blanca in Sevilla.

Ortssitten sind (wie Erinnerungen an bestimmte Orte) besonders zäh. Solche Sitten bleiben oft, auch wenn sie ihren echten Sinn verloren haben, also sinnlos werden oder umgedeutet werden müssen. Es scheint mir wahrscheinlich, daß die katholische Kirche mancherlei Ortssitten übernehmen mußte, die dann natürlich nach Kräften verchristlicht wurden. Für eine Reihe der genannten Städte und Heiligtümer lassen sich in der Tat besonders altertümliche Gebräuche nachweisen: vor allem für Carnac, für les Stes.-Maries de la Mer, für Sevilla. In Carnac feiert man alljährlich im September einen altertümlichen pardon, an dem man Volkstrachten aus der ganzen Gegend sieht. In Verbindung damit steht eine bénédiction des bêtes (d. h. der Pferde und des Rindviehs). An der Kirche Les Stes.-Maries de la Mer versammeln sich im Mai die Zigeuner. Das Berühren der Heiligenbilder scheint ihnen besonders wichtig. Gleichzeitig wird, im Beisein hoher kirchlicher Würdenträger, das Meer gesegnet: man trägt die Bilder der Heiligen, die auf einem kleinen, blumengefüllten Schiffchen stehen, ins Wasser (vgl. das Fest der Isis Pelagia in Korinth: Apuleius Metamorphosen 11, 16). Sevilla ist berühmt durch die kirchlichen Festzüge der Semana Santa, die bis 1931 und dann (wenn ich

recht unterrichtet bin) wieder 1934 stattfanden. Diese Festzüge erinnern an ähnliche Feiern in der heidnischen Zeit Sevillas, wie wir sie aus dem Martyrium der heiligen Justa und Rufina vom Jahre 287 kennen. Hier wie dort beteiligen sich die Spitzen der Behörden. Manche Fromme gehen barfuß (Franz Cumont: Syria 8, 1927 S. 330 ff). Die kurzen Lieder (saetas), mit denen man in der Gegenwart die Prozessionsbilder grüßt, folgen zum Teile arabischen Singweisen; und die Menge antwortet dem Sänger oder der Sängerin mit dem arabischen olé [1]). Von Georg Fliedner habe ich gelernt, daß die hohen spitzen Mützen der heutigen Prozessionsteilnehmer sich schon in iberischer Zeit nachweisen lassen [2]). Wie Adolf Schulten zeigt, stammt aus dem heidnischen Altertum auch der hohe Kamm, den die spanischen, insbesondere die andalusischen Frauen im Haare tragen, vor allem an bestimmten kirchlichen Festen: man fand Büsten mit diesem Kopfputze im andalusischen Ategua (Archäologischer Anzeiger 1933 S. 505) [3]). Wahrscheinlich ist auch die seltsame Tracht der spanischen Madonnen aus dem Altertume herzuleiten. Man kleidet sie in einen schweren steifen Mantel, der, von vorn gesehen, etwa die Gestalt eines gleichseitigen Dreiecks hat: die eine Seite ruht wagerecht auf dem Boden; an der Spitze oben schauen Kopf und Krone hervor. Ich bin in Versuchung, landschaftliche Eigentümlichkeiten auch dort auf Erbfolge zurückzuführen, wo sich der Nachweis einer solchen nicht erbringen läßt. Nur in der Normandie fand ich eine eigentümliche Sitte. Nicht in Lisieux, aber in den kleineren Gnadenorten (z. B. in der Seefahrerkirche Notre-Dame de Bon Secours bei Dieppe und der

[1]) Zu dem heute verweltlichten olé gibt der Diccionario de la lengua española der Real Academia española (15. Aufl. 1925) S. 871 folgende Ableitung: Del ár. والله, ualah, por Dios!

[2]) Vgl. meinen Aufsatz „Ostern in Sevilla", dem ich oben teilweise wörtlich folge: Allgemeine Evangelisch-Lutherische Kirchenzeitung 1931 Sp. 732 ff.

[3]) „Merkwürdig sind einige 20 kleine Büsten aus Ton, weil einige von ihnen den noch heute üblichen weiblichen Kopfschmuck mit dem großen Kamm (peineta) zeigen". Vgl. ebenda Sp. 519 f. über Funde aus der Gegend von Alcoy: „Die Figuren stellen Frauen dar in einheimischer Tracht mit der Mantilla, die als iberischer Kopfputz auch sonst, literarisch und archäologisch, bezeugt ist" (mit Verweis auf Strabon 3, 17 S. 164 usw.).

ähnlichen Kirche Notre-Dame du Salut oberhalb Fécamp, aber auch bei Gnadenbildern, die im Freien stehen, wie Notre-Dame des Flots bei Mers) schreibt man Gebete mit Bleistift auf die Kirchenwand oder eine Ex-voto-Tafel. Zu dieser Sitte gibt es fast keine religionsgeschichtliche Parallele. Es dürfte also eine ganz besondere Altertümlichkeit vorliegen, und der Forscher muß dankbar sein, daß sie sich bis heute erhielt. Handelt sichs um einen keltischen oder einen normannischen Brauch? Ich hoffe zuversichtlich, daß wir eines Tages von einem französischen Forscher Genaueres darüber hören.

Die Gründe dafür, daß die neue Religion von der alten so vielerlei übernimmt, mögen verschieden sein. Priesterklugheit kann ebenso wirksam werden, wie der Starrsinn gewaltsam Bekehrter. Aber es gibt gewiß auch manch unbewußte Übernahme; vielleicht ist das sogar der Fall, der am häufigsten eintritt. Wie mir R. Weyl vor Jahren erzählte, soll auf einer dänischen Insel (Bornholm?) eine alte Kirche stehen, in der die Gläubigen eine seltsame Sitte beobachten. Nach dem Gottesdienste verbeugen sie sich an einer bestimmten Stelle vor der kahlen Wand: eines Tages findet man dort unter der Tünche ein frommes Bild! Leider fehlt mir der genaue Beleg.

So bieten Überlieferungen, die an heilige Orte gebunden sind, ein gutes (wenngleich nicht immer ungefährliches) Hilfsmittel zur artgemäßen Gestaltung einer Religion.

In diesem Zusammenhange erinnere ich daran, daß auch Baustile von einer Religion zur anderen übergehen. Die Basilika wird schon von den Heiden gelegentlich zu gottesdienstlichen Zwecken benutzt (wir haben zwei Beispiele aus der Stadt Rom), dann von den Juden, zuletzt von den Christen. Die Visigoten bringen (wenn ich den Zusammenhang recht beurteile) den Hufeisenbogen aus ihrer Heimat mit und wenden nun diese Bauform, die ursprünglich für Holz bestimmt sein dürfte, auf steinerne Gebäude an. So weist die visigotische Basilika S. Juan Bautista bei Baños de Cerrato in Altkastilien durchgehends den Hufeisenbogen auf: sie wird durch eine Inschrift des Königs Reccesvinthus auf das Jahr 661 datiert. (Auch das geometrische Steinornament, das hier als Fensterverschluß dient,

dürfte germanisch sein[1]). Die Araber übernehmen dann den Hufeisenbogen (und lernen wohl auch von der germanischen Art des Ornamentierens). Über die Araber kommt der Hufeisenbogen dann zu den Juden (Sta. María la Blanca in Toledo ahmt im kleinen die Moschee von Córdoba nach) und zu den späteren Christen. Im deutschen Mittelalter kann man beobachten, daß die Juden christliche Baustile nachahmen: die alte Synagoge von Worms hat ein romanisches Männerhaus aus der Zeit um 1200, ein gotisches Frauenhaus aus dem dreizehnten Jahrhundert. Vermutlich wirkt die Übernahme von Baustilen in religionsgeschichtlicher Beziehung ähnlich, wie die Vererbung heiliger Stätten.

Auch Erzeugnisse der Kleinkunst, wenn der Ausdruck hier erlaubt ist, wandern von einer Religion zur andern. Die Weihegaben, die man an katholischen Gnadenorten sieht, folgen einer Überlieferung, die in Altkreta beginnt und in den Tempeln des Asklepios und Amphiaraos eine erste Blütezeit erlebt. Und für die ältesten Bilder der Madonna mit dem Jesuskinde dürften ähnliche Bilder der „Gottesmutter" Isis mit dem Horosknaben

---

[1]) Es scheint mir eine Ehrenpflicht der deutschen Wissenschaft, diese Kirche und das benachbarte Brunnenhaus (das auch den Hufeisenbogen aufweist) genau zu beschreiben und zu untersuchen. Ungenügend, weil auf unvollständiger Beobachtung fußend, sind die Bemerkungen von A. S. Frischauer a. a. O. S. 18 ff. Zum Hufeisenbogen, der ebenfalls einer besonderen Erforschung bedarf, s. Maximiliano Macías Liáñez, Mérida monumental y artística 1913 S. 144 ff. (visigotische Hufeisenbogen im Museo arqueológico zu Mérida); Frischauer S. 84 f. 95; die Wichtigkeit dieser scheinbaren archäologischen Einzelheit, deren Sinn und Ursprung noch strittig ist, betont mit Recht Alfred Rosenberg, Der Mythus des 20. Jahrhunderts, 9. Aufl. 1933 S. 366 f. Man muß wohl bei der künstlerischen Beurteilung des steinernen Hufeisenbogens Folgendes berücksichtigen: er ist (wie der hölzerne Hufeisenbogen, den ich als Urform vermute) ursprünglich bemalt (Farbreste in der Alhambra bei Granada und im Alcázar zu Sevilla); vielleicht machte die Bemalung einen Unterschied zwischen den baulich notwendigen Teilen und dem bloßen Beiwerke; so wurde das Ganze auch dem Künstler erträglich, ja wertvoll. Zur Frage des Hufeisenbogens bitte ich noch folgende Beobachtung nachzuprüfen. Bei den visigotischen Türmen des Innenwalls von Carcassonne und mehrfach in Ravenna (San Giovanni Evangelista, Sant' Apollinare in Classe fuori, San Vitale, also auch bei Bauten der Zeit Theoderichs) sah ich Rundbogenfenster, bei denen der Durchmesser des Rundbogens größer ist, als die Breite des übrigen Fensters. Ist das eine Fensterform, die mit dem Hufeisenbogen verwandt ist?

die künstlerische Anregung liefern. Einen verwandten Tatbestand, der besonders seltsam anmutet, wies jüngst Gerhart Rodenwaldt nach. Die Metopen an den beiden Schmalseiten und an der Nordseite des Parthenons wurden von den Christen zerstört, mit Ausnahme der Metope Nord 32. Hier steht Athena vor einer auf dem Felsen sitzenden Frau. Der Grund, aus dem man gerade diese Metope verschonte: man hielt Athena für den Erzengel Gabriel und die thronende Frau für die Madonna, sah in dem Relief also ein Bild von Mariä Verkündigung (Rodenwaldt, Interpretatio Christiana, im Archäologischen Anzeiger 1933, Sp. 401 ff.). Übrigens besitzt, wenn ich mich recht erinnere, das Athener Nationalmuseum ein Weihrelief für Asklepios, das sich die Christen aneigneten, indem sie zwei Kreuze darauf malten.

Es gibt einen besonders anschaulichen Beleg dafür, daß Weltreligionen sich mit Notwendigkeit (und das heißt: mit Erfolg) artgemäß gestalten: diese Religionen verbinden sich überall mit der Liebe zum Vaterlande. Am wenigsten kann man das vielleicht vom griechisch redenden Judentum sagen: hier sind die Hemmungen zu stark, die einer unbefangenen Würdigung fremden Volkstums entgegenstehen; immerhin bemüht man sich nicht selten um eine loyale Haltung (ich gab Belege in meinem Büchlein: Antisemitismus in der alten Welt 1933, S. 30 ff.). Die Isisgemeinde betet, offenbar ohne jedes innere Bedenken, für den Kaiser in Rom, den Senat, die Ritter und das ganze römische Volk (Apuleius Metam. 11, 17). Paulus erklärt im Römerbriefe: „Es gibt keine Obrigkeit, die nicht von Gott wäre“ (13, 1). Schwerlich will der Apostel hier den Bewohnern der Reichshauptstadt schmeicheln: die Christen Roms sind Griechen bis ins dritte Jahrhundert. Vielmehr folgt Paulus einer inneren Notwendigkeit, die für jede Religion besteht, wenn sie sich ausdehnt. In den Pastoralbriefen werden die Leser ermahnt: „zu tun Bitte, Gebet, Fürbitte, Danksagung für alle Menschen, für Könige (Kaiser) und alle Großen“ (1. Tim. 2, 1 f.). Mahnungen der Art, die sich später wiederholen, verdienen besondere Beachtung: sie fallen mindestens teilweise in eine Zeit, da der Staat die Christen blutig verfolgt. In der Gegenwart ist ein Blick auf die katholische Kirche lehrreich. Sie betont gern

ihre Einheit: eine Kirche auf der ganzen Erde. Aber sie verbindet sich überall mit der Liebe zum Vaterlande. In Frankreich sieht man an vielen Altären die blau-weiß-roten Fahnen der französischen Republik. Nur selten trifft man auf eine Kirche, in der das Bild der Jungfrau von Orléans fehlt. Sie ist die besondere Schirmherrin Frankreichs: die Bildunterschrift lautet etwa Sancta Johanna d'Arc Galliae tutrix. Die Schützerin von Paris ist die hl. Genoveva (Ste.-Geneviève). Es gibt katholische Kreise in Frankreich, die in dieser Heiligen die eigentliche Siegerin der Marne-Schlacht erblicken. Zeugen dafür sind eine Gedächtnisinschrift in der Pariser Kirche St.-Etienne-du-Mont, gegenüber dem Grabe der hl. Genoveva, und ein hohes Genoveva-Denkmal auf einer Pariser Seinebrücke, das natürlich nach Osten schaut. Öfters kommt es vor, daß Offiziere ihre Säbel, Achselstücke, Auszeichnungen bestimmten Kirchen weihen (ich sah das in der Basilique von Lourdes, in der Seefahrerkirche Notre-Dame de la Garde über Marseille und im Carmel von Lisieux, der Kirche der hl. Therese vom Kinde Jesus, die heute wohl die volkstümlichste Heilige Frankreichs ist)[1]. Von Spanien wurde mir erzählt, daß wenigstens zur Zeit des Königtums (also bis 1931) jede Waffengattung ihren besonderen Schutzheiligen verehrt habe. Nach dem unglücklichen Kriege auf Cuba habe man die Madonna, die bis dahin die Schirmherrin der Infanterie gewesen sei, durch eine andere Madonna ersetzt usw. —

Fast jede Religion hat ihre Heimat zunächst in einem bestimmten Volke und in einer begrenzten Landschaft. Von da aus empfängt sie Gedanken, Werturteile, Stimmungen; vor allem das, was den religiösen Vorstellungen Farbe und Anschaulichkeit gibt. Wandert die Religion weiter, kommt sie zu einem anderen Volke, so muß sie sich dem neuen Volkstume und der fremden Landschaft anpassen. Man kann die Kraft und Größe der Religion daran ermessen, wie reich der Schatz an eigenem Gute ist, den sie bei einer solchen Wanderung bewahren kann.

Die Predigt Jesu hat ihre Besonderheit darin, daß sie in

---

[1]) Genauere Angaben (auch den Text der erwähnten Gedächtnisinschrift) findet man in meinem Aufsatze „Bilder aus Südfrankreich": Allgemeine Evangelisch-Lutherische Kirchenzeitung 1932 Sp. 680 ff.

ihren Ursprüngen weniger an Volk und Heimat gebunden ist, als die meisten anderen Religionen. Wir suchten Jesu Stellung zu Griechen und Juden aufzuhellen; die Rechnung ging nicht auf; es ergab sich, daß Jesus sozusagen zwischen den Religionen steht. Darin ist der große Erfolg vorgebildet, den das Christentum bei seiner Ausbreitung erzielt. Eine Religion, die von Anfang an zu stark an ein Volk und ein Land gekettet ist, kann wohl niemals Weltreligion werden.

Aber auch das Christentum muß einen Bund mit Volkstum und Heimat schließen, um verstanden zu werden und zu wirken. Im luftleeren Raum kann keine Religion leben. Der evangelischen Kirche, die sich fast in jedem Volke ein eigenes Gemeinwesen gründet, fällt es leicht, das zu verstehen und darnach zu handeln. Doch selbst die katholische Kirche, die mit besonderem Eifer Einheit und Einheitlichkeit pflegt, vermag sich artgemäßer Gestaltung nicht zu entziehen[1]).

Nur sei unsere Hoffnung und unsere Sorge, daß über solcher Gestaltung der Kern und die Kraft des Christentums nicht verloren gehen!

[1]) Vgl. hierzu etwa: Karl Barth und Gerhard Kittel, Ein theologischer Briefwechsel 1934.

Nachträge.

S. 15 unten. Zu der Verbindung der Begriffe „Herrscher" und „Heerführer" liefert **Mithra** einen anschaulichen Beleg. Für Conbecher, deren Reste sich im Mithräum von Trier fanden, erschließt Siegfried Loeschcke die Aufschrift: deo regi invicto; genau: DEO R[E]GI INV[IC]TO (von DEO R ist nur die obere Hälfte erhalten, von G und V nur je eine Ecke). „Die vollständig erhaltene Steininschrift Deo invict(o) regi kommt übrigens Lehner, Steindenkm. d. Prov.-Mus. Bonn, Bonn 1918, Nr. 219 vor; D. S. I. Imp. Nr. 224" (Mitteilung S. Loeschckes vom 6. 11. 1934; ich danke ihm die freundliche Erlaubnis, auf den unveröffentlichten Becher hinzuweisen). — Was **Isis** betrifft, so vergleiche man mit Apul. Met. 11, 23 (religiosa cohors) die Unterschrift der thronenden Isis in der Kölner Kirche St. Ursula: Isidi invict(a)e.

S. 21 ff. Über den Brauch **verhüllter Hände** schrieb eben Andreas Alföldi in den Mitteilungen des Deutschen Archaeologischen Instituts, Roemische Abteilung 49, 1934, S. 33 ff.

S. 25. Zu Lukian syr. Göttin 34: wie ich von Albrecht Alt lerne, erhielten sich zwei **Astarte-Throne**, auf denen *nie ein Bild der Astarte saß:* 1. Université St.-Josèphe, Beyrouth, Mélanges de la faculté orientale III 2, 1909 pl. IX; 2. Syria V 1924 pl. XXXII 4/5 (Museum Beyrouth).

S. 28 f. Auf den Wandbildern der Synagoge von **Dura** (244/5 n. Chr.) blicken wohl (fast?) alle dargestellten Personen auf den Beschauer; ein Panther erscheint im Profile. Comte du Mesnil du Buisson: Revue Biblique 43, 1934 S. 105 ff. 546 ff.

S. 33. Zum Gotte **Eleos** vgl. weiter Diodoros Sik. XIII 22, 7; Dittenberger, Sylloge III, 3. Aufl. 1920 Nr. 1149.

S. 44. Es ist noch zu untersuchen, wie weit es auf **Altkreta** Tempel und Kultbilder im strengen Sinne gab: auch hier scheinen morgenländische Stimmungen gewirkt zu haben. Dagegen kommt die Größe Gottes nicht zur Geltung, wenn die Gottheit als kleines Eidolon dem Betenden erscheint.

S. 56. Wie ich nachträglich sehe, beurteilt Albrecht Oepke die Stellung des Paulus zum **Kinde** ähnlich: Allg. Ev.-Luth. Kirchenzeitung 65, 1932 Sp. 36.

S. 64 ff. Vgl. jetzt: Albrecht Oepke, Artgemäßes Christentum im Neuen Testament (Allg. Evang.-Luth. Kirchenzeitung 67, 1934 Sp. 938 f. 962 f. 988 f. 1010 ff.).

S. 67. Fraglich ist mir, wie weit von einem **verdeutschten Mithra** gesprochen werden kann (vgl. meine Bemerkungen in Hans Haas' Bilderatlas zur Religionsgeschichte, 15. Lief. 1930 S. XII f.). Der reitende Mithra ist nicht

Wodan; er findet sich auch in dem jüngst entdeckten Mithräum von Dura (Michael Rostovtzeff in den Mitteil. des Deutschen Archaeol. Instituts, Roem. Abt. 49, 1934 S. 190 und Taf. 13).

S. 89 f. Zum ältesten griechenchristlichen Gottesdienste: Walter Bauer, Der Wortgottesdienst der ältesten Christen 1930 (Sammlung gemeinverständlicher Vorträge usw. 148).

S. 91. Das Mithräum von Dura bezeugt einen mithrischen Katechumenat: hier werden μελλολέοντες genannt, d. h. Anwärter für den Weihegrad eines „Löwen" (Rostovtzeff S. 206).

S. 123 f. Von verschiedenen Amtsgenossen werde ich auf ein paar verstreute Parallelen zu der normannischen Sitte aufmerksam gemacht. Hans Achelis erinnert an die Gebete auf den Wänden der römischen Katakomben, Albrecht Alt an die jüdischen Gebete auf der Klagemauer in Jerusalem. Nach Friedrich Weller bringen die Chinesen an einem bestimmten Feste ein Bild des Küchengottes über dem Herde an und hängen daneben Gebetswünsche auf. Über Gebete an den Wänden des Mithräums von Dura vgl. Rostovtzeff S 207.

Register.

Druckfehler.

S. 12 am Ende des obersten Absatzes lies „Paulus' Jesusbild" statt „Paulus; Jesusbild".

Gegenwartsfragen in der neutestamentl. Wissenschaft. Von Prof. D. Dr. J. Leipoldt. 1935. IV, 133 S. M. 3.80

Inhalt: Jesus als Kämpfer. War Jesus Jude? Artgemäßes Christentum.

An einer großen Reihe reiner Tatsachen ohne jede Verzerrung und ohne jedes Verschweigen erscheint hier der Christus, den wir heute brauchen, und der noch zugleich der in der Geschichte wirkliche Christus ist.

War Jesus Jude? Von Prof. D. Dr. Joh. Leipoldt. Mit 3 Abbildungen. 1923. 74 S. M. 1.62

Inhalt: I. Einleitung. II. Die Davidsohnschaft. III. Die Galiläer. IV. Die Predigt Jesu. a) Die Ausdrucksform. b) Die Grundanschauung. 1. Morgenländischer Gottesbegriff. 2. Griechischer Gottesbegriff. 3. Jesu Gottesbegriff. 4. Beurteilung. V. Zusammenfassung.

Die männliche Art Jesu. Von Prof. D. Johannes Leipoldt. 2. Aufl. 1920. 36 S. M. —.72

Sterbende und auferstehende Götter. Ein Beitrag zum Streite um Arthur Drews' Christusmythe von Prof. D. Dr. Joh. Leipoldt. Mit 4 Abbild. 1923. 84 S. M. 1.62

Die Religionen in der Umwelt des Urchristentums. 193 Bilder auf 50 Tafeln, dazu einleitender Text von Prof. D. Joh. Leipoldt. 1926. M. 11.52
Ausgabe auf feinem und starkem Kunstdruckpapier. M. 15.30

Die Religion des Mithra. 50 Bilder auf 23 Tafeln, dazu 18 S. einleitender Text von Prof. D. J. Leipoldt. 1930. M. 6.12
Ausgabe auf feinem und starkem Kunstdruckpapier. M. 8.82

Einführung in die Neutestamentliche Zeitgeschichte. Von Prof. Dr. Carl Schneider. 1934. VIII, 202 S. mit Bildern. M. 4.80, geb. M. 5.80

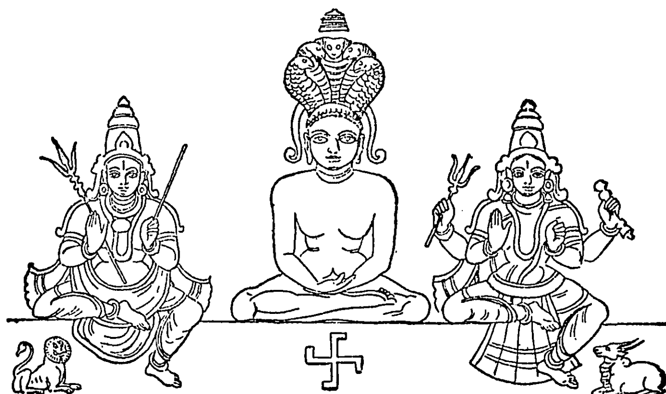
Neu.

Inhalt: § 1. Probleme und Aufgaben der neutest Zeitgeschichte I. Der Hellenismus § 2. Allgemeine Literatur. § 3. Uebersicht über die wichtigsten Quellen. § 4. Zur politischen Geschichte des Hellenismus. § 5. Die Stimmung der Zeit. Weltfrieden und Weltverkehr. § 6. Individuum und Gemeinschaft, Staatsgefühl und Kosmopolitismus. § 7. Die soziale Lage und das Privatleben. Die Frauen, Kinder, Sklaven. Arbeit und Vergnügungen. § 8. Zur Sprach- und Literaturgeschichte. § 9. Zur Kunstgeschichte. § 10. Das Naturgefühl. § 11. Wissenschaft und Philosophie. 1. Allgemeines. 2. Die Stoa. 3. Poseidonios. 4. Die späteren Kyniker. 5. Die Neupythagoreer. 6. Platonisierende Philosophen. Die späteren Epikureer. 8. Die Skepsis. § 12. Die Mysterienreligionen. 1. Wesen und Geschichte. 2. Osiris—Serapis — Isis — Kleinere ägyptische Kulte. 3. Adonis — Atargatis — Baal von Doliche — kleinere syrische Kulte. 4. Attis — Kybele — Sabazios — kleinere kleinasiatische Kulte. 5. Eleusis — Dionysos — die Orphik — kleinere griechische Mysterien. 6. Mithra. 7. Hermes Trismegistos. § 13. Der Kaiserkult. § 14. Asklepios. § 15. Die Volksreligion. Synkretismus und Konservatismus, neue Götter. Religion im Alltagsleben, Schicksalsglaube, Dämonen. Gebet, Wunder, Vorzeichen, Orakel, Zauber, Träume, Astrologie II. Das Judentum. § 16. Allgemeine Literatur. § 17. Quellen. § 18. Zur politischen Geschichte § 19. Zur Kulturgeschichte Palästinas. § 20. Tempel und Synedrium, Führer und Volk. § 21. Die Synagoge. § 22. Die Diaspora. § 23. Mission und Antisemitismus. § 24. Die Frömmigkeit. § 25. Jüdische Sekten. Anmerkungen. Nachträge und Berichtigungen. Register. Bilderanhang.

A. Deichertsche Verlagsbuchhandlung, Leipzig

Neues Testament und Urchristentum.

Appel, H., Die Echtheit d. Johannesevangeliums mit bes. Berücks. der neuesten krit. Forschungen. 1915. 37 S. —.72
—, Der Hebräerbrief ein Sendschreiben des Apollos an Judenchristen der korinth. Gemeinde. 1918. 46 S. 1.08
—, Einleitung i. d. Neue Test. 1922. VIII, 258 S. 2.80
Behm, J., Der Begriff *ΔΙΑΘΗΚΗ* im Neuen Testament. 1912. VII, 116 S. 2.70
—, Die Handauflegung im Urchristentum nach Verwendung, Herkunft und Bedeutg. 1911. VIII, 208 S. 4.05
—, Mandäische Religion u. d. Christent. 1927. IV, 34 S. 1.35
—, Das Bildwort v. Spiegel. 1. Korinth. 13, 12. 1929. 28 S. 1.62
Blass, F., Die Rhythmen d. asianischen u. römischen Kunstprosa (Paulus — Hebräerbrief — Pausanias — Cicero — Seneca — Curtius — Apuleius). 1905. 221 S. 5.40
—, Entstehung u. Charakter uns. Evang. 1907. 37 S. —.72
Bohlin, T., Rechtfertigung u. Reich Gottes. 1929. 11 S. —.63
Deissmann, A., Noch einmal ἐπιούσιος 1929. 8 S. —.45
Deissner, K., Auferstehungshoffnung und Pneumagedanke bei Paulus. 1912. VI, 157 S. 3.15
—, Paulus u. d. Mystik s. Zeit. 2. Aufl. 1921. 153 S. 3.60
—, Die Einzigartigkeit der Person Jesu. 1919. 19 S. —.72
—, Religionsgeschichtliche Parallelen. 1921. 34 S. —.90
Elert, W., Die Religiosität des Petrus. Ein religionspsychologischer Versuch. 1911. 82 S. 1.35
Frövig, A. D., Das Selbstbewußtsein Jesu als Lehrer und Wundertäter nach Markus u. d. sogenannten Redequelle. 1918. VII, 263 S. 5.40
Gerhardt, O., Der Stern des Messias. Geburts- u. Todesj. J. Chr. n. astron. Berechn. 1922. VI, 144 S. 3.60
Grass, K. K., Das Verhalten z. Jesus nach d. Forderungen d. „Herrenworte" d. 3 erst. Ev. 1895. IV, 156 S. 2.25
—, Das von Jesus geforderte Verhalten zum „Reiche" Gottes nach d. Herrenworten d. drei ersten Evangelien. 1896. IV, 99 S. 1.62



Varanandi. 7.—Supārśvanātha. Kālī.
(Aus Bilderatl. z. Relig.-Gesch." Lfg. 12)

Handkommentar zum Neuen Testament, Theologischer.
II: Hauck, Fr., Das Evangelium des Markus (Synoptiker I). 1931. XIV, 202 S. 6.75, geb. 9.—
III: Hauck, Fr., Das Evangel. d. Lukas. 1934. VII, 308 S. 8.50, geb. 10.—
Neu! XI: Michaelis, W., Der Brief des Paulus an die Philipper. 1935. VIII, 77 S. im Druck.
Neu! XVII: Büchsel, Fr., Die Johannesbriefe. 1933. XII, 100 S. 3.20, geb. 4.50
XVIII: Hadorn, W., Die Offenbarung des Johannes. 1928. XIII, 243 S. 13.50, geb. 16.20

Hauck, Fr., Die Freundschaft bei den Griechen und im Neuen Testament. 1928. 18 S. —.81

Hoennicke, G., Die Chronologie d. Lebens d. Apostels Paulus. 1903. IV, 68 S. 1.35

Jordan, H., Das Frauenideal des Neuen Testaments und der ältesten Christenheit. 1909. VI, 57 S. 1.08

Kähler, M., Der sogen. historische Jesus u. d. geschichtl. bibl. Christus. 2. Aufl. 1928. XII, 206 S. 5.40, geb. 6.75

Klostermann, E., Kant als Bibelerklärer. 1929. 14 S. —.81

Koch, H., Die Abfassungszeit d. lukan. Geschichtswerkes. Histor.-krit. u. exeget. Unters. 1911. VII, 102 S. 1.62

Kögel, J., Der Begriff *ΤΕΛΕΙΟΥ͂Ν* im Hebräerbrief im Zusammenh. mit d. ntl. Sprachgebrauch. 1905. 34 S. —.54



5. Ptah bildet auf d. Töpferscheibe das Sonnenei. Philae. (griech.-röm.)

8. Der junge Sonnengott auf der Lotosblume. Erment. (griech.-röm.)

(Aus „Bilderatl. z. Relig.-Gesch." Lfg. 2/4)



Kommentar zum Neuen Testament unter Mitwirkung von † Ph. Bachmann, Johs. Behm, † P. Ewald, Fr. Hauck, † E. Riggenbach, † G. Wohlenberg, hrsg. von † Th. Zahn.
I. Matthäus von Th. Zahn. 4. Aufl. 1922. VIII, 730 S. 13.05, geb. 14.85
II. Markus von G. Wohlenberg. 3. Aufl. 1930. X, 402 S. 11.70, geb. 13.95
III. Lukas von Th. Zahn. 3. u. 4. Aufl. 1920. VI, 774 S. 14.40, geb. 16.20
IV. Johannes von Th. Zahn. 5. u. 6. Aufl. 1921. VI, 733 S. 13.05, geb. 14.85
V. 1. Apostelgeschichte Kap. 1—12 von Th. Zahn. 3. Aufl. 1922. IV, 394 S. 7.20, geb. 9.—
V. 2. — Kap. 13—Schluß von Th. Zahn. 3. u. 4. Aufl. 1927. IV, 493 S. 16.92, geb. 19.17

Kommentar zum Neuen Testament (Fortsetzung.)

VI. Römerbrief von Th. Zahn, durchgesehen von Fr. Hauck. 3. Aufl. 1925. 623 S. 18.—, geb. 20.25

VII. 1. Korintherbrief von Ph. Bachmann. 3. Aufl. 1921. III, 493 S. z. Zt. vergriffen.

VIII. 2. Korintherbrief von Ph. Bachmann. 4. Aufl. 1922. VIII, 435 S. 7.65, geb. 9.45

IX. Der Galaterbrief von Th. Zahn. 3. Aufl. 1922. IV, 301 S., durchges. v. Fr. Hauck. 5.13, geb. 6.93

X. Epheser-, Kolosser- u. Philemonbrief von P. Ewald. 2. Aufl. 1910. III, 443 S. 7.65, geb. 9.45

XI. Philipperbrief von P. Ewald. 3. durchges. Aufl. v. G. Wohlenberg. 1923. VIII, 237 S. 4.95, geb. 6.75

XII. 1. u. 2. Thessalonicherbrief von G. Wohlenberg. 2. Aufl. 1908. II, 221 S. 4.05, geb. 5.85

XIII. Pastoralbriefe (der 1. Timotheus-, der Titus- und der 2. Timotheusbrief) von G. Wohlenberg. Mit einem Anhang: Unechte Paulusbriefe. 3. rev. Aufl. 1923. VIII, 375 S. 6.75, geb. 8.55

XIV. Hebräerbrief von E. Riggenbach. 4. Aufl. in Vorbereitung.

XV. 1. u. 2. Petrusbrief u. Judasbrief von G. Wohlenberg. 3. Aufl. 1923. LV, 334 S. 7.20, geb. 9.—

XVI. Der Brief des Jakobus von Fr. Hauck. 1926. VIII, 244 S. 4 Tafeln. 9.45, geb. 11.70

XVII. Johanneische Briefe v. Johs. Behm erscheinen 1934.

XVIII. Die Offenbarung St. Johannis von Th. Zahn.
I. Kap. 1—5. 1.—3. A. 1924. VI, 346 S. 10.80, geb. 12.60
II. Kap. 6—22. 1.—3. A. 1926. 287 S. 10.80, geb. 13.05

Bd. I—XVIII kompl. mit 10 $^0/_0$ Rabatt.

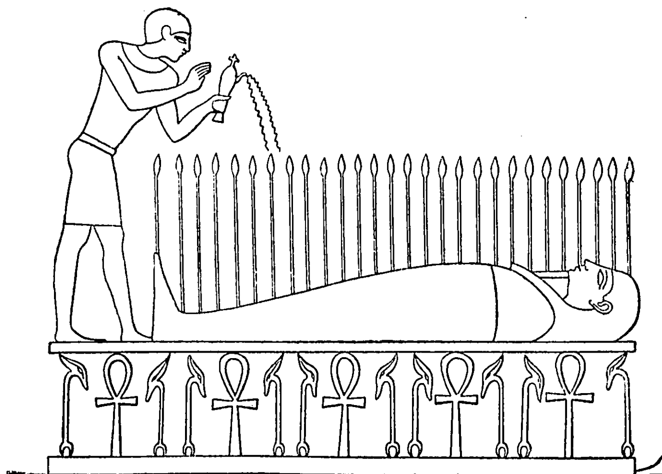
Koepp, W., Merimna u. Agape. 1929. 41 S. 2.25

Kunze, J., Die Uebergabe d. Evangelien beim Taufunterricht. 1909. 64 S. —.90

Leipoldt, J., Die männl. Art Jesu. 2. Aufl. 1920. 36 S. —.72

—, War Jesus Jude? 1923. 74 S. Mit 3 Abb. 1.62

—, Sterbende u. auferstehende Götter. Ein Beitrag z. Drews Christusmythe. 1923. 84 S. Mit 4 Abb. 1.62



Sprossender Osiris. (Aus „Leipoldt, Sterbende und auferstehende Götter“).

—, Gegenwartsfragen in der neutestamentl. Wissenschaft. 1935. IV, 133 S. 3.80

3223

v. Zahn, Th., Altes und Neues in Vorträgen für weitere Kreise. 1927. IV, 214 S. 6.30, geb. 7.92
— Neue Folge. 1928. 109 S. 3.42, geb. 4.95
— III. Folge. 1930. 60 S. 2.25

—, Acta Joannis unt. Benutzung von C. v. Tischendorfs Nachlaß bearb. 1880. CLXXII, 263 S. 10.—

—, Das Evangelium d. Petrus. 1893. VI, 82 S 1.08

—, Der Stoiker Epiktet u. sein Verhältnis z. Christentum. 2. Aufl. 1895. 47 S. —.67

v. Zahn, Th., Forschungen z. Geschichte d. neutest. Kanons u. d. altkirchl. Literatur. 10 Teile.
1. Teil u. 2. Teil vergriffen.
3. Teil. Supplementum Clementinum. 1884. IV, 329 S. 9.—
4. Teil. 1. Die lateinische Apokalypse d. alten afrikan. Kirche von Johannes Haußleiter. — 2. Der Text d. von A. Ciasca hrsg. arab. Diatessaron von Ernst Sellin. — 3. Analecta z. Gesch. u. Lit. d. Kirche im 2. Jahrh. v. Th. Zahn. 1891. XVIII, 329 S. 10.80
5. Teil. 1. Paralipomena von Th. Zahn. — 2. Die Apologie d. Aristides unters. u. wiederhergest. von R. Seeberg. 1893. IV, 438 S. 18.—
6. Teil. 1. Apostel u. Apostelschüler in d. Provinz Asien. 2. Brüder u. Vettern Jesu. 1900. IV, 372 S. 13.50
7. Teil. 1. Die altsyr. Evangelienübersetz. u. Tatians Diatessaron v. A. Hjelt. 1903. VIII, 166 S. 8.10
8. Teil. Historische Studien z. Hebräerbrief. 1. Die ältesten latein. Kommentare zum Hebräerbrief von E. Riggenbach. 1907. X, 243 S. 9.90
— 2. Die sogenannten Melchisedekianer mit Untersuchung ihr. Quellen v. H. Stork. 1928. 90 S. 4.50
9. Teil. Die Urausgabe d. Apostelgeschichte d. Lucas von Th. Zahn. 1916. VI, 402 S. 13.50
10. Teil. Hrsg. v. Th. Zahn. 1929. IV, 117 S. 6.30

—, Geschichte des neutest. Kanons. 2 Bde. (5 Teile.)
1. Bd. Das neue Test. vor Origenes.
1. Hälfte. 1888. vergr. 2. Hälfte. 1889. 519 S. 10.80
2. Bd. Urkunden und Belege zum 1. u. 3. Bde.
1. Hälfte. 1890. 412 S. 9.45 2. Hälfte. 1. Abt. 1891. vergr.
2. Hälfte. 2. Abt. 1892. VI, 397 S. 9.45

—, Die Anbetung Jesu im Zeitalter der Apostel. 5. Aufl. 1910. 46 S. —.72

—, Das Evangelium des Johannes unter den Händen s. neuesten Kritiker. 1911. 65 S. —.90

—, Einleitung in das Neue Testament. 3. Aufl. 1924.
1. Bd. VI, 495 S. 11.70, geb. 13.95
2. Bd. IV, 668 S. 15.30, geb. 17.55
Bd. I/II kompl. 27.—, geb. 31.50

—, Grundriß der Einleitung in das Neue Testament. 1928. VII, 120 S. 4.50, geb. 5.85

—, Grundriß der Geschichte des Lebens Jesu. 1928. VI, 82 S. 3.24, geb. 4.50

—, Grundriß der Geschichte des apostol. Zeitalters. 1929. VI, 74 S. 2.97, geb. 4.23

—, Grundr. d. ntl. Theologie. 2. Aufl. 1932. VI, 132 S. 3.80, geb. 4.90
Alle 4 Grundr. (14.51) 10.—, geb. (19.48) 14.—

— — Festgabe zum 90. Geburtstage. Hrsg. von der theol. Fak. Erlangen. 1928. 243 S. 9.—, geb. 11.25
